harakatuna publishing

Yon Machmudi

PARTAI KEADILAN SEJAHTERA

Wajah Baru Islam Politik Indonesia

Memahami PKS dan menganalisa perilaku politiknya memberikan tantangan tersendiri bagi para pengamat dan akademisi. Ini terutama karena PKS mewakili sebuah tren baru dalam wacana Islam Indonesia yang sulit dicari bandingannya dengan gerakan-gerakan yang ada.... Buku ringkas ini merupakan sebuah buku yang ditulis secara baik dengan sumber yang otoritatif oleh seorang akademisi yang telah melakukan riset secara mendalam

(Kata Pengantar oleh Dr. Greg Fealy,
Research Fellow and Lecturer in Indonesian Politics,
The Australian National University)

بسم الله الرحمن الرحيم

Dodi Rahmat
Juni 2006
Bdg

Yon Machmudi

PARTAI KEADILAN SEJAHTERA

Wajah Baru Islam Politik Indonesia

Partai Keadilan Sejahtera:
Wajah Baru Politik Islam Indonesia
Oleh: Yon Machmudi

Penyunting: Nalus
Desain Sampul: Halfino Berry
Desain Isi & Tata Letak: Jumari
Proof Reader: Nalus

Diterbitkan oleh
Harakatuna Publishing
Bandung, Juli 2005

Perpustakaan Nasional:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Machmudi, Yon

Partai Keadilan Sejahtera: Wajah Baru Politik Islam Indonesia/Yon Machmudi; Penyunting, Nalus— Bandung, Harakatuna 2005

xii, 132 hlm, 21 cm

ISBN: 979-3977-61-2

I. Judul II. Tim Harakatuna

Dicetak oleh Percetakan
Syaamil Cipta Media, Bandung

Pengantar

Dr. Greg Fealy
Research Fellow and Lecturer in Indonesian Politics
The Australian National University, Canberra

PKS adalah sebuah fenomena yang paling menarik dalam politik kontemporer Indonesia. Ini tidak hanya karena perkembangan partai yang sangat pesat dalam hal keanggotaan dan perolehan suara dalam pemilu, tetapi juga karena PKS menawarkan pendekatan baru dan berbeda dalam politik Islam yang hampir tidak pernah ada dalam sejarah Indonesia.

Ada beberapa hal penting dan saling berhubungan yang perlu disebutkan dalam menganalisa pendekatan baru itu. **Pertama,** tidak seperti partai-partai Islam yang lain, PKS mengambil sumber inspirasi ideologi dan organisasi utamanya dari luar dan menjadikan pemikiran Ikhwanul Muslimin di Mesir sebagai model acuan. Partai-partai lain, terutama Masyumi pada era 1950-an pun menaruh perhatian yang besar terhadap perkembangan di Timur-Tengah dan Asia Selatan. Akan tetapi, wacana internal dan doktrin mereka kebanyakan bersifat lokal. Khusus kasus PKS ini, perhatian mereka terhadap peristiwa-peristiwa di Timur-Tengah yang sangat besar ini dapat kita amati dari munculnya buku-buku Ikhwanul Muslimin yang diterjemahkan dan diterbitkan oleh anggota-anggotanya, banyaknya rujukan mereka terhadap Hasan Al Banna atau Sayyid Qutb dalam dokumen-dokumen atau website, dan lukisan-lukisan menarik dari peristiwa di

Timur-Tengah, seperti simbol Hamas dan kaos bergambar para pemuda intifadhah Palestina sedang melempar batu kepada tentara-tentara Israel. Kelompok-kelompok Islam lain, seperti NU, Masyumi, Parmusi, PPP, PKB, dan PBB tidak begitu dipengaruhi oleh dinamika-dinamika di luar Indonesia.

Kedua, PKS adalah satu-satunya partai kader yang murni dalam politik Indonesia saat ini. PKS memiliki proses rekruitmen yang khusus dan ketat, training, dan seleksi anggota yang dapat menghasilkan kader-kader dengan komitmen tinggi dan disiplin. Ketika kebanyakan partai-partai lain menunjukkan sedikitnya keterlibatan mereka secara langsung dengan kelompok akar rumput terutama di luar masa kampanye, sebaliknya partai ini terus melakukan pertemuan-pertemuan cabang secara reguler, diskusi-diskusi, aktivitas-aktivitas kemasyarakatan, dan traning-traning keagamaan. Kebanyakan para pengurus PKS dan anggota-anggotanya yang duduk di DPR dipilih berdasarkan pada pengabdian mereka melalui proses demokrasi internal. Gambaran-gambaran ini tentunya berlawanan dengan partai-partai lain yang sering diwarnai dengan praktik politik uang, intimidasi, patron, dan kedekatan. Bisa dipastikan, di samping Golkar, PKS adalah satu-satunya partai yang mampu mengembangkan semacam kultur internal dan disiplin organisasi yang dalam pandangan para akademisi di bidang politik diyakini bisa membawa pada proses demokrasi yang terkonsolidasi.

Ketiga, PKS adalah satu-satunya partai yang memiliki jaringan pelayanan sosial yang luas dan efektif. Program-program sosial itu antara lain, bantuan emergensi bagi para korban bencana alam, seperti tsunami, gempa, banjir, kebakaran hingga pelayanan kesehatan umum dan gigi, yang diberikan secara kontinu dan gratis bagi masyarakat miskin. Apabila partai-partai lain melakukan aktivitas-aktivitas sosial terbatas menjelang masa-masa pemilu, PKS menjadikan program sosial itu sebagai bagian

integral dari pengabdiannya. PKS mampu mempromosikan dirinya sebagai partai yang peduli dan itu bisa dibuktikan dengan *track record* yang bagus dalam pelayanan masyarakat.

Keempat, PKS menjadikan moralitas dalam kehidupan publik sebagai program utama politik. Partai-partai besar pasca-Soeharto memang mendeklarasikan komitmen mereka terhadap politik yang 'bersih dan transparan'. Akan tetapi pada banyak kasus, itu semua hanya merupakan retorika politik daripada pernyataan yang sungguh-sungguh. Sungguh, korupsi dan kolusi telah menghinggapi hampir semua partai-partai politik di Indonesia dan kemungkinan untuk 'mendapatkan uang' secara cepat masih menjadi bagian motivasi bagi para politisi. Sebaliknya, PKS relatif (walaupun tidak seluruhnya) bebas dari 'money politics' dan secara keras menerapkan aturan anti-korupsi bagi para pemimpin dan anggota DPR. Dalam beberapa tahun ini, PKS memberikan sanksi keras kepada para anggota ketika ditemukan mendapatkan uang secara ilegal dan cabang-cabang di daerah pun segera menarik dukungannya terhadap para pimpinan yang dirasa mengambil manfaat dari jabatan mereka. Lebih jauh lagi, anggota DPR dari PKS telah berjuang membongkar serta mencegah korupsi dan penyalahgunaan kekuasaan di tingkat DPR pusat maupun daerah sehingga sering menimbulkan ketidaksukaan bagi partai-partai lain. Bahkan dalam beberapa kasus, peristiwa semacam ini telah menyebabkan penculikan terhadap para politisi PKS.

Akhirnya, PKS adalah partai yang sangat serius tentang masalah ideologi dan kebijakan dibanding partai-partai besar lainnya. Di saat kebanyakan partai-partai itu menampakkan kurangnya perhatian mereka dalam hal nilai dan tujuan yang harus dicapai, PKS menunjukkan besarnya wacana internal partai tentang isu-isu yang bersifat konseptual dan doktrinal. Sejumlah buku, majalah, dan dokumen dalam website yang dihasilkan oleh anggota-anggota PKS jauh melebihi apa yang dihasilkan oleh partai-partai lain.

Dengan kenyataan-kenyataan seperti ini, PKS dilihat dapat memperluas pilihan-pilihan baru bagi para pemilih di Indonesia dan menawarkan alternatif baru yang lebih segar terhadap partai-partai 'tradisional' yang ada seperti PPP, PKB, dan PDI-P. Walaupun PKS sering dikritik oleh kalangan pangamat Indonesia dan media asing, ada banyak alasan kuat untuk menyambut kehadirannya di pentas politik Indonesia dan kemampuannya dalam menyumbangkan sebuah paradigma baru terhadap langgam politik Islam.

Di samping kesuksesannya yang fantastik dalam pemilu 2004, PKS sekarang sedang memasuki fase baru yang lebih menantang sebagai ajang untuk menguji kemampuannya dalam mempertahankan ideologi dan integritas moral. Kemenangan partai ini dalam beberapa pemilihan kepala daerah (pilkada) baru-baru ini telah mengantarkan elit-elit politiknya ke dalam jabatan publik yang memiliki otoritas penuh terhadap kebijakan dan administrasi daerah, yang tentunya juga membawa berbagai macam kemungkinan godaan dan dilema. Pada masa lalu, sebagian besar partai-partai di Indonesia telah melakukan kompromi dan korupsi yang luar biasa setelah memegang kekuasaan eksekutif. Ini akan menarik untuk dilihat apakah PKS akan dapat menghindari godaan-godaan itu. Keinginan para elit PKS untuk memperluas dan melipatgandakan pendukung partai dalam pemilu-pemilu mendatang, tentunya, akan membawa resiko mencairnya kemurnian ideologi yang terinspirasi oleh ideologi Ikhwanul Muslimin ini. Walaupun PKS bermaksud memengaruhi 'gelombang' masuknya anggota-anggota baru itu ke dalam pola pikir dan perilaku mereka, ini bisa saja terjadi 'kelompok' baru itu malah membuat partai ini minimal sama dengan partai-partai yang ada dan kehilangan keunikannya.

Memahami PKS dan menganalisa perilaku politiknya memberikan tantangan tersendiri bagi para pengamat dan akademisi. Ini

terutama karena PKS mewakili sebuah tren baru dalam wacana Islam Indonesia yang sulit dicari bandingannya dengan gerakan-gerakan yang ada. Fakta ini pun menunjukkan kemampuan PKS dalam mengelola dan mempertahankan citra partai secara kuat, terutama dalam menekankan aspek-aspek 'moderat dan pluralis' dan pada sisi yang lain mengurangi tuntutan-tuntutan Islamnya. Oleh karena itu, analisa terhadap PKS perlu untuk (1) memperhatikan secara teliti karakteristik partai, khususnya apakah tipologi-tipologi yang berlaku sekarang tentang Islam Indonesia masih memadai dalam menggambarkan partai ini, dan (2) menguji *image* partai itu sendiri dengan menganalisa asal-usul dan pola-pola pemikirannya.

Dalam hal ini, Yon Machmudi telah menyumbangkan kontribusi yang berharga bagi kita. Dalam buku ini, dia memberikan konteks yang *authoritative* dan bagus dalam melihat fenomena PKS. Dia mengkritik kategorisasi-kategorisasi lama tentang Islam Indonesia yang tidak memadai lagi dalam menggambarkan PKS dan munculnya Gerakan Tarbiyah. Dia menambahkan tipologi santri dalam tiga aliran, konvergen, radikal, dan global. Ini menawarkan alternatif baru dalam menjelaskan fenomena PKS dan membantu dalam membedakan berbagai tipe rivalitas Islam dalam konteks Indonesia kontemporer.

Tulisan Yon Machmudi ini pun—sebagian diambil dari riset doktor—perlu mendapatkan perhatian, terutama analisanya tentang latar belakang keagamaan dan organisasi elit-elit PKS. Berbeda dengan pendapat para pengamat yang melihat partai ini didominasi oleh kalangan modernis, dia berpendapat bahwa PKS sebenarnya menampung kader dari berbagai kalangan umat Islam, termasuk tradisionalis.

Buku ringkas ini memberikan ilustrasi yang bagus tentang perkembangan PKS dari awal perkembangannya hingga menjadi partai yang berhasil dalam pemilu 2004. Buku ini juga

memberikan perhatian khusus terhadap sikap partai terhadap syariat Islam dan kesejahteraan yang kemudian diakhiri dengan analisa terhadap tantangan-tantangan masa depan bagi PKS. Ini merupakan sebuah buku yang ditulis secara baik dengan sumber yang *authoritative* oleh seorang akademisi yang telah melakukan riset secara mendalam terhadap partai ini. Tentunya, ini akan menjadi sumbangan berharga tentang literatur PKS dan dengan senang hati saya merekomendasikan para pembaca untuk menyimak buku ini.

Canberra, 7 Juli 2005

Daftar Isi

Prolog:
Wajah Baru Islam Politik Indonesia

Sejak masa Orde Baru, aktivitas Islam politik dalam bentuk partai Islam formal telah mengalami penurunan karena para aktifisnya mulai mencoba langgam politik yang lain (Effendy, 2002). Partai-partai Islam yang menggantungkan romantisme sejarah dan geneologi masa lalu pada pasca-Soeharto pun, akhirnya tidak pernah memperoleh suara yang memuaskan dan mulai kehilangan momen karena cenderung terkungkung oleh agenda-agenda lama yang sebenarnya semakin jauh dari minat umat Islam. Kemunculan Partai Keadilan (PK) di akhir 1990-an, kemudian berganti nama Partai Keadilan Sejahtera (PKS), seakan membawa energi baru bagi partai Islam formal yang selama ini mengalami kemandekan. Keberhasilan PKS dengan ideologi Islamnya dalam pemilu 2004 telah mengundang rasa ingin tahu tidak hanya kalangan pengamat asing (indonesianis), tetapi juga pemerhati politik di Indonesia sendiri. Banyak buku yang mencoba membahas fenomena partai ini, tetapi belum memberikan gambaran yang memuaskan (Damanik, 2002; Furkon, 2004; Siddiq, 2004).

Sebenarnya, berkembangnya varian baru santri di Indonesia sejak era 1970-an telah membawa perubahan yang besar terhadap Islam kontemporer, terutama sejak munculnya titik demarkasi antara santri lama dan santri baru (Anwar, 1995). Perubahan ini tidak hanya terjadi pada kelompok Islam yang lebih berorientasi pada perjuangan kultural, tetapi juga perjuangan politik. Generasi santri baru inilah yang kemudian berhasil mengagas berbagai pandangan alternatif tentang Islam dan disuguhkan kepada umat

Islam yang telah mengalami peningkatan rasionalitas pilihan dalam berpolitik. Oleh karena itu, perubahan mendasar dalam formasi santri, re-definisi konsep syariah Islam dan rasionalitas pemilih, menjadi faktor penting dalam menentukan penampilan partai-partai (berbasis) Islam dalam pemilu 2004.

Apabila kita lihat jajaran elit politik di tubuh PKS, jelas bahwa mereka bukanlah figur-figur yang punya nama. Mereka adalah generasi yang berasal dari keluarga-keluarga santri yang berlatang belakang modernis dan tradisionalis, dibesarkan di era ketika polarisasi keagamaan dan politik tidak lagi menguat. Mereka ini diuntungkan oleh ekonomi Indonesia yang membaik di masa Orde Baru dan mulai memudarnya perbedaan orientasi keagamaan; tradisionalis dan modernis. Sebagian dari mereka mampu melanjutkan pendidikan di universitas-universitas ternama di Indonesia dan di luar negeri kemudian bersentuhan dengan berbagai aktivisme Islam yang tidak lagi menampakkan polarisasi orientasi keagamaan itu.

Mengingat politik aliran dan perbedaan orientasi keagamaan tidak lagi menarik bagi mereka, maka rasa keberagamaan mereka lebih banyak diarahkan dalam problematika umat Islam di dunia (Aziz, 1989). Pemikiran Islam yang bersifat global menjadi sesuatu yang menarik terutama yang berkenaan dengan isu-isu keislaman di Timur-Tengah yang melibatkan ketidakadilan Amerika Serikat dan Israel (Hefner, 2000). Akibatnya, banyak kalangan yang menganggap mereka ini lebih mewakili dinamika Islam di Timur -Tengah daripada Indonesia.

Dikarenakan tidak lagi mengalami langsung masa-masa perdebatan sengit antara kelompok Islam dan nasionalis, gagasan-gagasan mereka dalam hal penerapan Islam tidak terpaku pada penerusan agenda formalisasi Islam yang digagas oleh para pendahulu mereka, tetapi lebih menekankan pada implementasinya di kehidupan sehari-sehari. Mereka tidak

tertarik untuk mempromosikan pentingnya dihidupkan kembali wacana Piagam Jakarta ataupun penerapan syariat Islam karena PKS memiliki strategi tersendiri dalam mempromosikan Islam, baik dalam kehidupan praktis maupun berpolitik. Salah satu strategi mereka adalah melakukan internalisasi doktrin-doktrin Islam yang dimanifestasikan dalam kekuatan moral dan kepedulian sosial. Syariat Islam diperluas maknanya tidak hanya terbatas pada aspek-aspek legal formal, tetapi dijadikan pijakan moral bagi kader-kadernya dalam bentuk kampanye anti korupsi, mendukung pemerintahan yang bersih, dan perjuangan pencapaian keadilan dan kesejahteraan bagi masyarakat secara umum. Hanya saja sebagai partai yang berasaskan Islam, tentu saja PKS tidak akan menentang kelompok-kelompok yang tetap gigih memperjuangkan tuntutan-tuntutan lama itu.

Kemampuan PKS dalam mengemas isu-isu populer dengan pijakan keagamaan berhasil mendapatkan simpati masyarakat yang lebih luas dan tidak terbatas pada massa setia pendukung partai Islam saja. Berbagai komponen masyarakat non-partisan di daerah-daerah perkotaan mulai memberikan suara mereka kepada partai ini. Kemenangan PKS di DKI Jakarta dan beberapa daerah *urban,* di samping mengindikasikan meluasnya penyebaran partai ini di kalangan kelas menengah dan masyarakat miskin kota, sebenarnya juga menggambarkan munculnya perubahan persepsi masyarakat terhadap partai Islam itu sendiri. Masyarakat kini tidak lagi alergi terhadap ideologi partai karena mereka akan mendukung sebuah partai, sepanjang partai itu mampu membawa perubahan ekonomi dan perbaikan bangsa. Meningkatnya rasionalitas masyarakat dan berubahnya format perjuangan partai Islam akan memperluas peta geografis dan sosial pendukung partai-partai Islam. Dan satu-satunya partai Islam yang mendapatkan keuntungan ini adalah PKS.

Hanya saja, nasib wajah baru Islam politik Indonesia ini akan sangat ditentukan oleh kemampuannya dalam merespon

persoalan-persoalan dalam negeri Indonesia, terutama dalam hal melahirkan solusi-solusi alternatif jangka pendek. Sementara, modal komitmen moral yang dimiliki oleh PKS menjadi salah satu unsur penting bagi negara dalam membersihkan korupsi dan penyalahgunaan kekuasaan.

Pada sisi lain, menguatnya pengaruh politik PKS ini dalam dunia politik kontemporer Indonesia akan tetap menjadi perhatian dunia Barat. Meskipun publik Indonesia menjadi semakin terbuka dan rasional, paradigma Barat tentang Islam belumlah banyak mengalami perubahan. Kritik keras partai ini terhadap kebijakan-kebijakan Barat di dunia Islam menjadikan negara-negara Barat curiga. Hal ini merupakan tantangan terbesar PKS. Tantangan ini hanya dapat diselesaikan, jika PKS mampu mengarahkan kritiknya terhadap AS dan Israel dalam konteks kampanye anti perang dan kekerasan daripada anti Barat semata. Karena bagaimanapun juga, sikap kritis itu sangat diperlukan oleh bangsa Indonesia untuk membarengi upaya-upaya negara dalam mengurangi radikalisasi di Indonesia.

Pada akhirnya, fenomena PKS ini tidak bisa dipisahkan dari dinamika Islam Timur-Tengah sebagai sumber inspirasi. Meskipun Timur-Tengah dalam konteks difusi pemikiran Islam selalu berfungsi sebagai pengirim (*sender*) dan Indonesia berperan sebagai penerima (*receiver*), tetapi terlalu naif untuk menafikan peran aktif aktor Indonesia dalam memengaruhi proses dialog pemikiran ini. Mengingat kondisi sosial budaya dan politik Indonesia yang sangat plural dan dinamis maka proses dialog budaya dan pemikiran yang intensif sangat mungkin terjadi. Boleh jadi, bahan dasar utama (*main ingredient*) pemikiran itu tetap didatangkan dari dunia Arab, tetapi kemudian diberi citra rasa (*seasoning powder*) Indonesia yang selanjutnya diharapkan dapat dipasarkan kembali ke dunia Islam yang lainnya, termasuk Timur-Tengah. Jika ini terjadi, posisi Indonesia sebagai negara

Muslim terbesar di dunia akan menjadi alternatif baru bagi pusat penyebaran pemikiran-pemikiran Islam kontemporer.

Tanpa berpretensi untuk melihat buku ini sebagai buku yang lengkap tentang keunikan PKS, paling tidak, buku ini sebagai pelengkap dalam melihat wajah baru Islam politik di Indonesia dalam pendekatan yang multidisiplin. Kehadiran PKS di sini sengaja dipotret dalam *frame* kontribusi anak bangsa dalam menjawab persoalan-persoalan masyarakat dan negara Indonesia yang pelik ini.[]

Gerakan Tarbiyah dalam Sejarah Indonesia

1. Gerakan Tarbiyah dan Dinamika Santri di Indonesia
2. Tarbiyah Sebagai Alternatif Baru Re-Islamisasi Indonesia
3. Perlawanan dari Dalam

Fenomena munculnya Gerakan Tarbiyah semenjak pertengahan tahun 1980-an dan berdirinya Partai Keadilan (PK) tahun 1998 yang pada pemilu 2004 berganti nama menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS) adalah sebuah peristiwa yang unik dan menarik dalam sejarah Indonesia. Gerakan Tarbiyah tidak hanya memberikan warna baru bagi pergerakan Islam di Indonesia, tetapi dengan kekhasan pemikiran keagamaannya mampu mentranformasikan diri sebagai salah satu kekuatan pendorong reformasi politik, sosial, maupun budaya di Indonesia.

Mencermati dan menganalisa munculnya Gerakan Tarbiyah dan perannya dalam perpolitikan nasional bukanlah hal yang mudah. Hal ini disebabkan karena pioner-pioner yang merintis gerakan ini—hingga berubah menjadi sebuah kekuatan politik nasional yang diperhitungkan—bukanlah figur-figur yang sebelumnya dikenal publik secara luas. Mereka itu tidak lain hanyalah anak-anak muda biasa yang berkeinginan untuk mengamalkan ajaran-ajaran keagamaan yang mereka yakini sebagai ajaran agama yang universal dan menyeluruh dengan sedikit upaya memperluas kesadaran keagamaan mereka itu dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk politik.

Kesulitan mendeskripsikan gerakan ini tidak hanya dialami oleh pengamat-pengamat asing (indonesianis) tetapi juga oleh para pengamat lokal di Indonesia. Tentunya, untuk menganalisa dan memberikan gambaran yang utuh tentang kelompok Tarbiyah ini tidak bisa hanya dilihat dari satu pendekatan saja. Upaya untuk memahami gerakan ini dalam konteks sejarah Indonesia harus melibatkan kedalaman penguasaan berbagai disiplin ilmu, terutama kajian Islam, politik, sosiologi dan antropologi. Dalam

pembahasan ini, penulis berusaha memperkenalkan sebuah *framework* untuk membantu memotret sisi-sisi lain dari munculnya generasi Islam baru di Indonesia dengan menekankan pada tiga sudut pandang pembahasan: (1) Gerakan Tarbiyah dan dinamika santri di Indonesia, (2) Tarbiyah sebagai alternatif baru proses islamisasi di Indonesia, dan (3) Gerakan Tarbiyah merupakan gerakan perlawanan dari dalam terhadap hegemoni ideologi rezim dan munculnya radikalisasi praktik keagamaan. []

Gerakan Tarbiyah
dan Dinamika Santri di Indonesia

Dalam mencermati perkembangan Islam kontemporer di Indonesia, penggunaan klasifikasi dan tipologi lama tentang berbagai varian santri di Indonesia tidak lagi memadai. Kelompok santri saat ini menampakkan perbedaan yang cukup jauh dengan kelompok santri generasi Orde Lama (Orla) dan juga Orde Baru (Orba) yang identik dengan kategorisasi tradisionalis dan modernis. Generasi santri baru ini memiliki orientasi keagamaan dan sumber-sumber inspirasi yang tidak semata-mata menyandarkan pada warisan keagamaan para pendahulu mereka. Dengan ditunjang oleh kemajuan teknologi dan meluasnya interaksi sosial mereka, memungkinkan kelompok santri ini dengan mudahnya mengadopsi berbagai pemikiran alternatif yang datangnya dari luar negeri.

Kategorisasi lama tentang Islam di Indonesia diberikan oleh Geertz dengan membagi dalam tiga kategori, yaitu: santri, abangan, dan priyayi. Kelompok santri dibagi dalam dua varian, tradisionalis dan modernis. Berdasarkan kesederhanaan pengetahuan Geertz tentang Islam di

Indonesia dan hanya menyandarkan pendekatan antropologi dia menyebut kelompok pertama sebagai santri kolot dan kedua mewakili entitas modern.[1] Melihat orientasi politik mereka maka kelompok santri tradisionalis cenderung memilih partai Nahdlatul Ulama (NU), santri modernis bergabung dengan Masyumi, dan yang abangan lebih nyaman dengan Partai Nasional Indonesia (PNI).

Di samping kategori tradisionalis-modernis, penelitian dengan mengambil pendekatan politik yang dilakukan oleh Alllan A. Samson telah memberikan kontribusi dalam melihat kecenderungan perilaku politik (*political behaviours*) partai-partai Islam masa Orla. Dia menyebut dua kecenderungan utama yang mewakili kelompok akomodatif dan reformis. Kelompok pertama dia nisbahkan kepada partai NU sementara yang kedua menjadi gambaran wajah Masyumi. Dalam praktiknya, dua partai Islam ini memiliki strategi yang berbeda dalam menyikapi isu Islam di Indonesia. Di luar dua kategori yang terwakili dalam politik formal, Samson menambahkan varian lain, fundamentalis radikal.[2]

Sementara itu di era awal Orba, terutama masa konsolidasi rezim Soeharto, mulai muncul strategi baru dalam memperjuangkan Islam di Indonesia. Melihat kecenderungan ini, Syafii Anwar, mencoba memotret perubahan ini dengan me-nyebutnya sebagai neo-santri. Dia melihat ada perbedaan yang mendasar antara santri lama dan santri baru ini. Ia berpendapat bahwa neo-santri—yang lahir dari rahim santri modernis—berhasil mengambil langkah strategis untuk tidak mengulangi kesalahan lama generasi sebelumnya, yang menghabiskan energinya hanya

---

[1] Clifford Geertz. the *Religion of Java*. New York: the Free Press, 1960.

[2] Allan S. Samson. 'Army and Islam in Indonesia,' Pacific Affairs, Volume 44, Issue 4 (Winter, 1971-1972), hal. 549

di dunia politik sehingga melupakan prestasi umat Islam dalam aspek sosial, budaya, dan intelektual. Dalam pengamatannya, kelompok ini melahirkan entitas baru yang kemudian mampu mentransformasikan diri sebagai institusi intelektual tetapi memiliki orientasi politik yang kuat. Organi-sasi ini kemudian dikenal dengan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang lahir tahun 1992 dengan ketuanya B.J. Habibie. [3]

Syafii Anwar memiliki kontribusi dalam menjelaskan latar belakang pendirian ICMI. Akan tetapi, penyebutan neo-santri sebenarnya kurang tepat. Mengapa? karena dekade berikut-nya muncul santri baru yang orientasi keagamaannya sangat berbeda dengan neo-santri. Apa yang disebut neo-santri sebenarnya merupakan kategori baru yang dalam buku ini oleh penulis disebut sebagai santri konvergen (*convergence*) karena kecenderungannya dalam menyatukan identitas tradisionalis dan modernis. Sementara, santri kontemporer yang mulai berkiprah paska-Orba ternyata tidak sekadar berusaha melampaui (*beyond*) identitas-identitas lama tetapi lebih jauh lagi berhasil mengadopsi pemikiran internasional yang cakupannya lebih global.

Untuk memudahkan dalam memberikan analisa dinamika santri Indonesia paska tradisionalis-modernis hingga munculnya Gerakan Tarbiyah, tipologi baru santri di Indonesia perlu dimun-culkan. Tipologi santri baru berdasarkan orientasi keagamaan dan sikap mereka terhadap warisan lama (tradisionalis-modernis), dibedakan dalam tiga kategori, yaitu: konvergen, radikal, dan global.

---

[3] Syafii Anwar. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 121-9.

A. Santri Konvergen

Walaupun sederhana, fenomena kecenderungan konvergen tradisionalis-modernis telah digambarkan oleh William Liddle.[4] Generasi konvergen masih menjaga hubungan kultural dengan kelompok tradisionalis dan modernis. Generasi ini pun berusaha mengembangkan strateginya melalui dua gerakan, yaitu gerakan pembaruan Islam dan gerakan dakwah.

1. Gerakan Pembaruan Islam

Gerakan ini dimotori oleh Nurcholish Madjid, ketua umum Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) periode 1970-1976. Gerakan Cak Nur pada awalnya mendapatkan mendapatkan tantangan yang keras dari umat Islam terutama dari kelompok tua modernis. Akan tetapi dalam perjalanannya, strategi politik yang dia tawarkan kemudian membuka jalan bagi berbagai peluang umat Islam dalam melakukan usaha-usaha islamisasi tanpa melalui jalur politik formal. Apa yang dia lakukan merupakan sebuah upaya untuk merekatkan hubungan antara pemerintah dan umat Islam dengan mengedepankan sikap akomodasi yang memungkinkan adanya pemanfaatan politik dari dalam sistem.[5] Bersamaan itu pula bermunculan berbagai strategi baru yang tidak hanya mengambil jalur intelektual keagamaan tetapi juga pada tataran yang lebih praktis melalui pembaruan politik dan transformasi sosial.[6]

---

[4] William Liddle,'The Islamic Turn in Indonesia: A Political Ecxplanation,' *The Journal of Asian Studies*, Ann Arbor, Vol. 55, No.3 (August 1996).

[5] Allan A. Samson. *Islam and Politics in Indonesia*. Berkely: University of California, 1972, hal. 8.

[6] Bahtiar Effendy. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 125.

Hanya saja posisi negara pada era Orba yang demikian kuatnya, menyebabkan usaha-usaha yang dilakukan oleh Cak Nur menempatkan umat Islam dalam posisi yang lemah, sementara negara dengan sangat *konfiden* mengambil kesempatan ini. Dampaknya, Cak Nur tidak hanya dituduh sebagai tokoh sekuler yang telah menggerogoti kekuatan politik formal umat Islam, tetapi lebih jauh lagi dianggap sebagai corong rezim Soeharto. Perlawanan terhadap Cak Nur mengalami klimaks ketika dia mulai menyentuh isu-isu keagamaan. Pada tahun 1992, dalam sebuah debat keagamaan yang lebih tepat disebut sebagai pengadilan terhadap pemikiran Cak Nur, berbagai tokoh muda dari kalangan modernis ramai-ramai menghantam pemikirannya. Di antara figur yang cukup dikenal dalam melawan pemikiran Cak Nur waktu itu adalah Daud Rasyid yang baru menyelesaikan studinya di Mesir. [7]

Berbeda dengan nasib gerakan pembaruan yang mendapatkan tantangan luar biasa dari umat Islam Indonesia karena menyentuh isu-isu keagamaan yang sensitif, gerakan-gerakan pembaruan keagamaan yang mengambil strategi politik praktis dan transformasi sosial lebih mudah diterima dan cenderung tidak dipersoalkan. Walaupun sikap dasar mereka terhadap politik Islam formal hampir sama, yaitu tidak lagi menganggap partai Islam sebagai sesuatu yang penting. Beberapa figur yang mendapatkan posisi nyaman ini antara lain tokoh-tokoh HMI yang bergabung langsung dengan pemerintahan. Figur-figur yang mengusung wacana liberal dalam keagamaan antara lain: Usep Fathuddin dan Utomo Dananjaya dari Pelajar Islam Indonesia (PII) dan Dawam Raharjo, Johan Effendi dan Ahmad Wahib dari kelompok studi

---

[7] Lihat buku Daud Rasyid. *Pembaruan Islam dan Orientalisme Dalam Sorotan*. Jakarta: Usamah Press, 2003. Sebagai pelengkap tentang polemik ini baca juga, Lukman Hakiem (ed), *Menggugat Gerakan Pembaruan Keagamaan:Debat Besar 'Pembaruan Islam.* Jakarta: LSIP, 1995.

terbatas di Yogya. Berikutnya bergabung figur-figur dari kelompok tradisionalis yang dimotori oleh Abdurahman Wahid. Bahkan perkembangan selanjutnya, anak-anak muda NU yang dimotori oleh Ulil Absar Abdala dengan Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Lembaga Kajian Islam Sosial (LKIS) mulai mengambil inisiatif yang lebih radikal dalam mengusung ide-ide liberalisme.[8]

2. Gerakan Dakwah

Gerakan kedua yang berusaha untuk menyatukan pemikiran-pemikiran tradisionalis dan modernis dalam tataran praktis adalah gerakan dakwah yang dimotori oleh Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) yang berdiri tahun 1967. Uniknya, gerakan ini tidak mendapatkan porsi yang cukup dalam setiap pembahasan tentang dinamika Islam era 1970-an dan 1980-an walaupun sebenarnya merupakan gerakan yang tidak kalah menariknya dibanding gerakan pembaruan keagamaan.

Berbeda dengan gerakan pembaruan Islam ala Cak Nur yang meninggalkan politik formal untuk selamanya, gerakan dakwah yang dibangun oleh M. Natsir ini meninggalkan perjuangan politik formal sebagai strategi sementara untuk kemudian menyusun kekuatan umat dan melakukan gerakan politik yang signifikan. Usaha-usaha ini dilatarbelakangi oleh keinginan untuk menciptakan kekuatan masa umat Islam yang diharapkan memiliki posisi tawar yang kuat dalam aspek sosial dan politik (*social and political bargaining*). Dalam bahasa M. Natsir 'untuk itu tidak lagi menjadikan politik formal sebagai kegiatan dakwah tetapi beralih menjadikan aktivitas dakwah yang memiliki kekuatan politik.'

---

[8] Artikel Ulil Absar Abdalla yang berjudul, 'Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam' (*Kompas*, 18 November 2002) mendapatkan reaksi yang luar biasa dari sebagian kelompok umat Islam di Indonesia karena subtansi tulisannya secara radikal menyerang keyakinan keagamaan umat Islam di Indonesia. Akibatnya, beberapa organisasi yang dimotori KH Athian Ali di Jawa Barat mengeluarkan fatwa mati.

Inisiatif dakwah M. Natsir pun bertujuan untuk menghadirkan generasi-generasi Islam yang sadar akan peran dan tanggung jawabnya sebagai Muslim terhadap negara. Selama saluran politik formal tertutup, upaya menciptakan kader-kader yang nantinya mampu memengaruhi kebijakan pemerintah perlu dilakukan. Oleh karena itu, inisiatif lembaga dakwah ini diarahkan sebagai proyek panjang yang berdampak pada kepemimpinan nasional di masa depan dengan menjadikan DDII sebagai lembaga yang berfungsi sebagai laboratorium dan konsultasi bagi dakwah Islam dalam masyarakat modern.[9] Walaupun pada akhir perkembangannya DDII lebih banyak terjebak pada rutinitas dan sibuk menghabiskan energinya untuk mereaksi isu-isu politik praktis dan keagamaan. Syafii Maarif, ketua Muhammadiyah (periode 2000-2005) pernah melontarkan keprihatinannya terhadap orientasi dakwah DDII yang dianggapnya semakin jauh dari figur dan karakter pendirinya. DDII pun mulai kehilangan tampilan figur seperti Moh. Natsir dan sebaliknya dilanda krisis intelektual.[10]

Yang perlu dicatat dari kerja DDII adalah keberhasilannya dalam menghidupkan aktivitas dakwah di kampus-kampus non-keagamaan di Indonesia. Sebagai contoh, untuk memenuhi kebutuhan aktivitas dakwah dan keislaman di kampus-kampus negeri, DDII mengadakan training pendidikan agama untuk kader-kader yang akan menjadi dosen di universitas-universitas negeri. Training pertama diadakah pada tahun 1968 di gedung PHI (Panitia Haji Indonesia) Jl. Kwitang, yang disiapkan oleh Z.E. Muttaqin dan Imaduddin Abdurrahim. Melalui jaringan HMI, PII, dan Muhammadiyah, telah hadir dalam training ini sekitar

---

[9] Kamal Hasan. *Muslim Intelectual Responses to New Order Modernization in Indonesia.* Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980, hal. 70.

[10] Lihat Syafii Maarif. 'Krisis Intelektual di Jalan Kramat 45. *Jawa Pos*, 3 Maret 1994.

40 utusan dari berbagai universitas, seperti Institut Teknologi Bandung (ITB), Universitas Padjajaran (Unpad) dan Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan Bandung (IKIP). Berikutnya training PHI diadakan secara rutin.[11]

Untuk mengorganisasi alumni PHI maka dibentuklah jaringan dakwah yang tersebar di seluruh universitas-universitas di Jawa dalam wadah Bina Masjid Kampus Indonesia (BMKI). Beberapa koordinatornya adalah, Amin Rais, Kuntowijoyo dan M. Mahyuddin (Yogyakarta); Ahmad Sadali, Rudy Syarif Sumadilaga, Yusuf Amir Feisal (Bandung); M. Daud Ali dan Nurhay Abdurahman (Jakarta); Halidzi dan Abdurrahman Basalama (Ujung Pandang); Kafiz Anwar (Semarang); dan AM Saefuddin dan Abdul Kadir Jaelani (Bogor).[12]

Beberapa akvitas dakwah kampus yang dikelola oleh BKMI adalah Lembaga Mujahid Dakwah (LMD) yang dirintis oleh Imaduddin Abdurahim di ITB. Lembaga ini cukup membantu dalam membuka dakwah di kampus-kampus. LMD berhasil membuka dakwah di ITB dan memberikan inspirasi kepada kampus-kampus lain untuk mengaktifkan kegiatan keagamaan.[13] Bahkan LMD kemudian menjadi kekuatan besar yang berusaha membendung penyebaran pemikiran pembaruan Cak Nur di kampus-kampus negeri.[14] Berawal dari ITB dan menyebar ke berbagai kampus di Indonesia, ide-ide Cak Nur mendapatkan perlawanan secara diam-diam yang hingga saat ini wilayah kampus negeri menjadi steril dari jangkauan gerakan Islam

---

[11] Lufhfi, AM. 'Gerakan Dakwah di Indonesia,' dalam *Bang Imad Pemikiran dan Gerakan Dakwah*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002, hal. 161.

[12] *Ibid.*

[13] Untuk lebih jelas lihat laporan Martin Van Bruinessen, 'Post-Suharto Muslim Engagements with Civil Society and democratisation' Leaden, ISIM, 2003, hal.10.

[14] Nurhayati Djamas. 'Gerakan Kaum muda Islam Masjid Salman', dalam Abdul Aziz (eds), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996, hal.207.

berorientasi liberal.[15] Gerakan-gerakan Islam yang menolak Islam liberal, seperti Gerakan Tarbiyah, Salafi, Hizbut Tahrir, dan Jamaah Tabligh tumbuh pesat di kampus-kampus non-keagamaan, sementara kelompok liberal hanya berkembang di kampus-kampus Islam (IAIN).

Sayangnya LMD tidak berumur panjang, sikap kritis dan keras Bang Imad terhadap rezim Soeharto telah mengantarkannya ke penjara. Akibatnya, kegiatan LMD mengalami kemandekan. Setelah keluar dari penjara di awal tahun 1980-an, dia pergi ke Amerika Serikat untuk mengambil program doktor dan sekaligus sebagai upaya menghindari tekanan lebih lanjut dari rezim pada waktu itu. Di sini kemudian, tepatnya di pertengahan awal 1980-an dakwah di kampus yang mendapatkan pengaruh internasional mulai menggeliat, menggantikan peran senior-seniornya di kampus.[16] Kalau muatan dakwah pendahulu-pendahulu mereka sangat sarat dengan isu-isu politik, generasi penerus ini lebih memfokuskan diri pada aktivitas dakwah yang bersifat praktis dan berusaha menghindari tema-tema sensitif politik lokal.

B. Santri Radikal

Sebelum membahas kemunculan santri baru Indonesia yang berwawasan global, ada baiknya untuk diketengahkan terlebih dahulu varian lain dari santri, yaitu dari kelompok radikal. Kelompok santri dalam kategori ini mulai mengalami perkembangannya di awal era 1980-an. Di era inilah untuk pertama kalinya, Indonesia menghadapi problematika serius tentang fundamentalisme Islam.[17] Masalah ini menjadi pelik tidak

---

[15] Lihat *Tempo*, 3 April 1993.

[16] Mahfudz Siddiq. *KAMMI dan Pergulatan Reformasi: Kiprah Para Aktifis Dakwah Kampus dalam Perjuangan Demokratisasi di tengah Gelombang Krisis Nasional Multidimensi*. Solo: Era Intermedia, 2003.

hanya karena yang menjadi sorotan adalah kelompok Islam, tetapi juga disebabkan konstelasi politik dan keterlibatan rezim Soeharto dalam memanfaatkan dan mematangkan kemunculan kekerasan.

Secara umum, kelompok santri yang disebut radikal ini mengembangkan pemikiran dan ide keislaman di Indonesia berdasarkan pada warisan gerakan Darul Islam. Dari sisi gerakan politik, gerakan ini tidak menyetujui pola dan strategi perjuangan yang dilakukan oleh kelompok Islam yang memakai jalur politik formal dalam memperjuangkan ide-ide Islam di Indonesia. Sementara dari sisi pemahaman dan pengetahuan keagamaan, mereka tidak mendapatkannya dari lembaga-lembaga pendidikan Islam konvensional yang didirikan oleh kelompok Islam tradisionalis maupun modernis. Akan tetapi, secara instan diperoleh melalui training-training singkat yang sarat dengan agitasi dan permusuhan. Akibatnya, pemahaman keagamaan mereka menjadi sangat dangkal dan cenderung cepat menghakimi antara yang islami dan tidak islami. Oleh karena itu, mereka tidak mempercayai kepemimpinan Islam dari kalangan tradisionalis maupun modernis yang ada.[18]

Akibat sikapnya yang radikal dan tidak segan-segan menggunakan kekerasan dan kekuatan militer dalam melaksanakan cita-cita pendirian negara Islam, kelompok ini kemudian menjadi target utama penumpasan oleh pemerintah Indonesia dan aparat-aparat keamanannya. Di awali dengan penghancuran Darul Islam dan ditembaknya Karto Suwiryo pada masa Orla. Pemerintah Indonesia masa Orba secara terus-menerus melakukan pemberangusan akar-akar gerakan ini.

---

[17] Lihat laporan di majalah Tempo yang berjudul, *Di Rumah Kaum Fundamentalis,* 11 April 1981.

[18] Nasir Tamara. *Indonesia in the Wake of Islam: 1965-1985*. Kualalumpur: Institute of Strategic and International Studies, 1986, hal. 6.

Usaha-usaha membangkitkan kembali DI terus dilakukan oleh pengikut-pengikutnya. Walaupun secara struktural kepemimpinan DI mengalami kevakuman karena tidak adanya kejelasan siapa yang menggantikan imamnya—hampir semua petinggi DI telah menyerah kepada Republik Indonesia— , tetapi beberapa kelompok sempalan DI yang mengklaim mewarisi kepemimpinan sah DI terus menghidupkan kembali aktivitas-aktivitasnya. Misalnya, munculnya kelompok DI fillah yang mengonsentrasikan diri pada aktivitas non-militer. Akhirnya, mereka pun mendapatkan tantangan dari sayap fisabillah yang jelas-jelas menempuh cara-cara kekerasan. Bahkan pada akhirnya, rezim Orba melalui Operasi Khusus (Opsus) dan intelijen berhasil melakukan penyusupan terhadap pecahan-pecahan DI. Operasi intelijen ini ditujukan untuk memancing aktivitas bawah tanah yang dilakukan oleh veteran-veteran DI dan simpatisan-simpatisannya yang kemudian dibarengi oleh aksi penangkapan besar-besaran. Kasus Komando Jihad (Komji) tahun 1970-an adalah contoh dari porak-porandanya aktivitas DI dan keberhasilan intelijen dalam melumpuhkan gerakan ini. Sementara di era 1990-an marak dengan kasus-kasus yang melibatkan aktivitas pecahan-pecahan DI yang dikenal dengan sebutan NII (Negara Islam Indonesia).[19]

Hanya saja, usaha-usaha pemerintah memberantas kelompok radikal ini, ternyata tidak hanya sebatas pada mereka yang dianggap memiliki ideologi radikal yang membahayakan kelangsungan negara Indonesia, tetapi juga digunakan sebagai upaya dalam melemahkan posisi partai-partai Islam. Bahkan dampak dari usaha pemerintah dalam menekan kelompok Islam ini meluas hingga melahirkan rasa 'ketidakberanian' beberapa kalangan untuk secara terang-terangan mendukung partai Islam ataupun

[19] Lihat *Pikiran Rakyat*, 2 Oktober 2004.

organisasi-organisasi Islam lainnya karena selalu diasosiasikan dengan kelompok-kelompok radikal.[20]

Ada banyak sebab mengapa sebagian kelompok Islam terpancing untuk melakukan tindakan-tindakan radikal. Sikap rezim Orba yang menampakkan keberpihakan kepada pandangan-pandangan sekuler dan *menafikan* peran agama dalam proses pembangunan menimbulkan ketidakpuasan disebagian kalangan Islam. Ditambah lagi kecenderungan pemerintah dalam merekrut kelompok sekuler dan non-Muslim dalam posisi-posisi penting pemerintahan membuat mereka yang sejak awal melawan pemerintah mendapatkan legitimasi dalam melancarkan aksi-aksi radikalisme. Oleh karena itu, di era 1970-an dan 1980-an tempat-tempat maksiat dan gereja-gereja umat Kristen dijadikan target aksi-aksi radikalisme.[21]

Pada era kontemporer sekarang ini, aktivitas radikalisme tidak hanya dinisbahkan kepada kelompok NII tetapi lebih jauh lagi pada jaringan jemaah Islamiyah (JI) yang dianggap berakar dari NII, tetapi telah mengembangkan hubungan dengan dengan kelompok-kelompok radikal di luar negeri.

C. Santri Global

Berbeda dengan kelompok konvergen maupun radikal, munculnya santri baru dengan orientasi global dan cenderung menjalin hubungan dengan gerakan-gerakan Islam di luar negeri ini mulai menarik perhatian terutama di era 1990-an. Mereka berasal dari keluarga dengan latar belakang Islam tradisionalis maupun modernis tetapi tidak puas dengan sikap mereka dan berusaha

---

[20] Lihat Bambang Pranowo, 'Islamisasi di Jawa,' dalam M. Ricklef (ed), *Islam in the Indonesian Social Context*. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University, 1991.

[21] Lihat *Tempo*, 30 Mei, 1987.

mencari inspirasi alternatif di luar Indonesia. Secara umum, golongan santri ini sangat kritis terhadap hegemoni Barat dan menaruh perhatian yang serius terhadap isu-isu internasional yang melibatkan umat Islam di belahan bumi lain.

Pada dasarnya, persentuhan generasi ini dengan pemikiran-pemikiran dan gerakan-gerakan Islam internasional melalui perantara mahasiswa-mahasiswa Indonesia yang belajar di Timur-Tengah. Para alumni Timur-Tengahlah yang—sekembalinya dari studi—mulai menawarkan alternatif baru model dakwah dan gerakan Islam di Indonesia, yang sedikit banyak berbeda dengan pola lama mainstream NU dan Muhammadiyah. Di antara gerakan-gerakan Islam global yang berasal dari Timur-Tengah, ada empat arus besar yang berpengaruh di Indonesia. Gerakan-gerakan itu adalah Ikhwanul Muslimin, Salafi, Hizbut Tahrir, dan Jamaah Tabligh. Gerakan Tarbiyah sendiri yang mendapatkan pengaruh dari gerakan Ikhwanul Muslimin mulai mengokohkan eksistensinya di Indonesia dengan mendirikan partai Islam yang diberi nama Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

Kelompok Salafi yang tetap berpegang teguh pada aktivitas dakwah purifikasi, dalam beberapa hal tampak rigid di dalam melakukan aktivitas dakwahnya. Mereka tidak hanya dianggap keras seruannya oleh masyarakat, tetapi di antara mereka sendiri juga saling menyerang keabsahan dan otoritas ke-salafi-annya. Bahkan Ja'far Umar Thalib—Ia berjasa membawa dan menyebarakan gerakan Salafi di Indonesia pada era 90-an—tidak lagi diterima sebagai seorang ustadz yang patut untuk diikuti pelajaran-pelajaran darinya.[22] Untuk menyebut siapa tokoh sentral gerakan Salafi di Indonesia menjadi sangat sulit. Mengapa? Karena masing-masing kelompok menganggap mewakili kelompok Salafi yang asli dari sumbernya di Timur-Tengah, apakah yang melalui pintu Saudi Arabia maupun Yaman.

Berbeda dengan dua kelompok dalam kategori santri global di atas, Hizbut Tahrir yang menampakkan wujud formalnya dalam wadah Syabab Hizbut Tahrir Indonesia, jelas-jelas menyatakan sebagai gerakan politik yang berbeda dengan ormas-ormas lainnya.[23] Walaupun gerakan ini bergerak di bidang politik tetapi menolak keterlibatan dalam sistem demokrasi karena dianggap bukan berasal dari Islam. Untuk menjalankan aktivitas politiknya, Hizbut Tahrir—penyebarannya dimediasi oleh Abdurahman Al Baghdadi—memengaruhi opini publik dengan isu pentingnya pendirian *Khilafah Islamiyah*. Walaupun Hizbut Tahrir tidak mengakui eksistensi sistem di luar Islam dalam politik, tetapi mereka tetap melakukan aktivitas-aktivitas ekstra parlemen dengan cara demonstrasi untuk menekan pemerintah agar melakukan kebijakan-kebijakan yang searah dengan tujuan Hizbut Tahrir.

Jamaah Tabligh merupakan wajah-wajah baru gerakan Islam yang mengambil rujukan pemikiran dan gerakan Islam di India. Gerakan ini nampak *low profile* di masyarakat dengan mengedepankan seruan kepada umat Islam untuk menjalankan perintah-perintah agama dan mempraktikkan sunah-sunah Nabi. Dalam dakwahnya, Jamaah Tabligh mengandalkan kader-kadernya melakukan perjalanan keluar *(jaulah)* mendatangi pemukiman-pemukiman umat Islam dan mengajak mereka untuk menjalankan kewajiban agama, terutama shalat berjamaah di masjid. Anggota Jamaah Tabligh menjadikan masjid di daerah-daerah sebagai basis kegiatan dan meninggalkannya setelah dirasa masjid itu ramai didatangi masyarakat sekitar untuk shalat berjamaah. Demi mendukung dakwahnya, Jamaah Tabligh sengaja menghindari persoalan politik dan polemik keagamaan.[]

[22] Lihat artikel 'Ja'far Umar Thalib telah Meninggalkan Kita, *Assalafi.net*, 29 April 2004.

[23] Lihat website resmi Hizbut Tahrir Indonesia, www.hizbut-tahrir.or.id

Tarbiyah Sebagai Alternatif baru Re-Islamisasi Indonesia

Islamisasi adalah usaha mengajak manusia memeluk Islam dan menjalankan ajaran-ajarannya. Mengingat proses konversi secara umum jarang terjadi dalam bentuk yang total dan sempurna, maka usaha-usaha menyempurnakan (*perfection*) dan pemurnian (*purification*) ajaran-ajaran agama selalu terjadi. Proses islamisasi di Indonesia sendiri sering dilihat sebagai proses konversi yang belum selesai. Ini karena Islam adalah agama yang diyakini tidak hanya sekadar agama dalam bentuk ritual semata, tetapi juga meliputi sistem hidup yang mensyaratkan penganutnya untuk berislam secara menyeluruh. Dalam konteks ini, proses islamisasi masyarakat Indonesia secara umum di bedakan dalam tiga kecenderungan, yaitu: *Akomodasi, purifikasi, dan perfeksi.*

Di samping kecenderungan-kecenderungan proses islamisasi di atas, islamisasi dalam praktiknya pun melibatkan berbagai pendekatan, terutama yang berkenaan dengan interaksi antara penyebaran agama dan otoritas penguasa. Pendekatan yang dilakukan dalam

menyebarkan agama biasanya dapat dikategorikan ke dalam dua pendekatan, yaitu kultural dan struktural. Pada level ini, isu islamisasi struktrual menjadi sangat penting karena merepresentasikan Islam dalam bentuknya yang umum (publik), terutama berkenaan dengan cara-cara menghadirkan ide-ide Islam pada sebuah negara. Dalam tataran proses islamisasi ini, gerakan Tarbiyah memberikan kontribusi sebagai alternatif baru proses re-islamisasi yang khas dengan dimensi-dimensinya yang unik.

A. Perfeksi: antara Akomodasi dan Purifikasi

Gaya akomodasi sebenarnya mewakili tipologi proses awal islamisasi Indonesia. Selama berabad-abad lamanya, Islam di Indonesia dipeluk dan dipahami oleh masyarakat Indonesia dalam berbagai pengertian dan kebutuhan yang berbeda-beda. Bahkan di masa permulaan penyebaran Islam, agama Islam hanya dianggap sebagai pelengkap bagi agama-agama yang sudah mapan di Indonesia.[24] Artinya, masyarakat pada waktu itu masih mengikuti kepercayaan-kepercayaan lama, tetapi secara lahir mereka telah memeluk Islam sebagai agama baru mereka. Hingga pada akhir abad ke-18, Islam menjadi daya tarik tersendiri bagi penduduk Nusantara pada konteks kepentingan ekonomi dan politik bukan sebagai kebutuhan murni keagamaan.[25] Karenanya, diyakini bahwa proses islamisasi di Indonesia membutuhkan waktu yang sangat panjang dan lambat, sebelum Islam pada akhirnya diakui sebagai agama utama penduduk Nusantara ini.[26]

---

[24] Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, Vol. I, 1995 hal. 38.

[25] M.C. Ricklefs, 'Islamisation of Java' in Nehemia Levtzion (ed), *Conversion to Islam*. New York: Holmes and Meier Publishers, 1979, hal. 105.

[26] C.A.O. Van Nieuwenhuijze. *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*. Bandung: W. Van Hoeve Ltd, 1958, hal. 35.

Banyak kemungkinan mengapa Islam pada level ini tidak secara cepat berkembang sebagai agama alternatif yang dipeluk penduduk Indonesia secara total menggantikan kepercayaan-kepercayaan dan agama-agama lama mereka. **Pertama,** dari sudut pandang budaya menunjukkan adanya kemampuan luar biasa penduduk Nusantara dalam mengakomodasi berbagai unsur-unsur dari luar dan dipadukan secara harmoni dengan unsur lokal. Akibatnya pada taraf ini, Islam lebih menampakkan wajah sinkretis dari pada bentuk yang sebenarnya seperti yang ada di dunia Arab. Sifat dasar Islam sebagai agama *prophetic* yang mensyaratkan adanya penyerahan dan komitmen total kepada satu-satunya kebenaran yang hakiki telah terkalahkan oleh proses akomodasi budaya. Baru, setelah proses yang sangat panjang, Islam mulai menampakkan wujudnya yang lebih khusus dengan perangkat-perangkat ritual dan doktrin.

Dari sini kemudian jelas mengapa proses konversi agama yang total (*total conversion*) tidak terjadi pada masa awal penyebaran Islam di Nusantara.[27] Pada masa ini menjadi seorang Muslim sangat sederhana, karena hanya membutuhkan pengakuan bahwa Islam adalah agama yang dipeluknya ditandai dengan pernyataan syahadat.

Kedua, pendekatan ekonomi politik. Pendekatan ini melihat bahwa tumbuhnya aktivitas ekonomi internasional dalam alur perdagangan laut di sekitar daerah-daerah pantai Nusantara—sebagian besar jaringan perdagangan dipegang oleh pedagang-pedagang Muslim—menyebabkan ketertarikan tersendiri bagi beberapa golongan masyarakat untuk memeluk Islam. Bagi seorang raja di daerah pantai yang wilayahnya menjadi bagian penting alur perdagangan internasional ini, dorongan

[27] Azyumardi Azra. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2002, hal. 20.

untuk menjadikan Islam sebagai agama kerajaan yang mampu melindungi kepentingan ekonomi dan kelanggengan kekuasaan politik menjadi dominan.

Oleh karena itu, banyak kita jumpai proses islamisasi struktur politik memberikan gambaran adanya perubahan agama yang dipeluk raja saja, sementara dinasti dan kerajaan tidak pernah berubah. Dalam banyak hal, munculnya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara sejak abad ke-16 lebih banyak diawali oleh proses adopsi agama oleh para penguasa lama, bukan melalui pergantian kekuasaan dari unsur asing.[28] Kadang terjadi seorang penyebar agama Islam menikahi putri raja yang kemudian diikuti perubahan elit politik termasuk sistem dan praktik politiknya.

Secara umum, model akomodasi menjelaskan bahwa islamisasi pertama-tama terjadi dalam masyarakat dan kemudian baru diikuti oleh para elit politik. Kenyataan ini memberikan alasan mengapa pada beberapa hal, Islam tidaklah dianut secara kuat oleh pelaku-pelaku politik di Indonesia.

Ketiga, sudut pandang asal-usul masuknya agama Islam di Indonesia dilihat dari otentisitas Islam di Indonesia. Mengapa? Karena Islam dianggap datang bukan langsung dari Arab, tetapi melalui perantara penyebar-penyebar agama dari subkontinental India dan Persia. Hal ini memungkinkan adanya warisan budaya India yang telah menyatu dengan praktik Islam dan kemudian ditranfer ke Indonesia. Seperti, konsep tentang *martabat tujuh* dan *Insan Kamil* yang diambil dari praktik Sufi Persia. Konsep ini ternyata lebih menarik bagi raja-raja di Nusantara untuk memeluk Islam, karena memberikan status *privilaged* kepada para penguasa.[29]

---

[28] R. Jones, 'Ten conversion of Myths from Indonesia' dalam Nehemia Levtzion (ed), *Conversion to Islam*. New York: Holmes and Meier Publishers, 1979, hal 158.

[29] Lihat artikel A.H. Johns, dalam Sharon Shiddiqie (eds), Islam di Asia Tenggara: Perpektif Sejarah. Jakarta: LP3ES, 1999, hal. 62.

Di antara kekurangan-kekurangan yang ada tentang model akomodasi ini, ada kenyataan penting yang perlu dicatat bahwa melalui proses ini, umat Islam di Indonesia dikenal kemampuannya dalam memasukkan agama Islam ke dalam kehidupan masyarakatnya secara mendalam melalui cara-cara damai dan alamiah.[30] Organisasi keagaman seperti Nahdlatul Ulama (NU), didirikan oleh Hasyim Asy'ari (1875-1947) pada tahun 1926, dalam pendekatan keagamaannya lebih condong dengan gaya akomodasi ini. Sementara itu gaya islamisasi yang lain, purifikasi, mulai berkembang bersamaan dengan meningkatnya hubungan keagamaan antara Indonesia dan Timur-Tengah. Usaha sekadar melengkapi praktik-praktik agama dirasa tidak cukup dan perlu ditunjang usaha lain untuk membersihkan umat Islam dari praktik-praktik agama yang tidak otentik. Islamisasi yang bertujuan pada pemurnian agama ini memiliki dua pola utama. Pertama, proses re-Islamisasi yang menuntut adanya pembersihan secara radikal unsur-unsur budaya dan tradisi lokal dalam Islam. Kedua, purifikasi ditujukan untuk menguatkan peran Islam dalam politik dan membersihkan elemen-elemen luar, termasuk pengaruh Barat.

Kebutuhan akan purifikasi agama pun dilatarbelakangi oleh kenyataan bahwa Islam di Indonesia yang berkembang sejak awal islamisasi berlangsung, dianggap tidak murni dan terkontaminasi oleh budaya lokal.[31] Oleh karena itu, gerakan yang bertujuan mengoreksi pemikiran dan praktik lama perlu dilakukan. Tentunya, kemudahan askes hubungan dari Indonesia ke Timur-Tengah sejak abad ke-19 menjadikan gelombang purifikasi menguat. Memang ketika akses itu terbuka, maka dinamika yang terjadi di Timur-Tengah semakin meluas ke Indonesia.[32]

---

[30] C.A.O. Van Nieuwenhuijze. *opcit*, hal. 35.

[31] James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Berkeley: University of California Press , 1978, hal. 18.

[32] *Ibid.*

Gerakan purifikasi yang rigid ini diawali oleh kelompok para haji yang baru pulang dari Mekah. Model pendekatan pemurnian ajaran agama Islam yang keras ini menyebabkan perlawanan dari masyarakat yang kemudian menyulut peperangan antara pendukung pemurnian agama (kelompok putih) dan penganut adat (kelompok hitam) di Sumatra Barat sekitar tahun 1930-an. Dalam bentuk organisasi, purifikasi yang keras ini kemudian dilanjutkan oleh organisasi Persatuan Islam (Persis) yang didirikan pada tahun 1923 oleh A. Hasan (1883-1956) di Bandung. Gerakan kontemporer Salafi yang muncul belakangan juga mengusung model yang sama dalam hal pemurnian praktik keagamaan di Indonesia.

Model purifikasi yang lebih longgar menunjukkan gaya pembaruan kaum modernis diwakili oleh Muhammadiyah, didirikan pada tahun 1912 oleh Ahmad Dahlan di Yogyakarta. Namun demikian, kedua organisasi (Persis dan Muhammdiyah) memandang pentingnya kembali pada Al Quran dan Sunah dengan usaha membersihkan Islam dari pengaruh lokal dan asing. Hanya saja, Persis secara pemikiran lebih dekat kepada figur Muhammad ibn Abdul Wahab (1703-1792) dan Rashid Rida (w. 1935) dan Muhammadiyah dekat dengan figur Muhammad Abduh (1849-1905)

Perkembangan berikutnya, proses islamisasi di Indonesia menujukkan perubahan yang berarti, baik bagi pendukung akomodasi maupun purifikasi. Gaya akomodasi tidak selamanya berhenti pada akomodasi tradisi dan praktik lokal, tetapi ada kalanya meningkat mencapai tahap yang lebih maju. Melihat pentingnya penyempurnaan islamisasi dan sebagai usaha menghindarkan praktik-praktik sinkretik yang tidak bisa ditolerir, gaya akomodasi kemudian melahirkan orang-orang yang menginginkan penyempurnaan praktik-praktik Islam yang lebih orisinal dan ortodoks. Dengan tetap memakai gayanya yang akomodatif, para aktifis akomodasi yang sebagian besar terlembaga dalam

organisasi NU secara perlahan-lahan mulai mendekatkan praktik-praktik mereka dengan Islam yang lebih ortodok.

Hampir mirip dengan gaya akomodasi, menyadari adanya ketidaksempurnaan dalam menjalankan agama oleh masyarakat, perfeksi dilakukan sebagai bentuk re-islamisasi dengan menekan-kan pada pelengkapan praktik-praktik ritual dan doktrin agama yang dirasa belum dilaksanakan sepenuhnya. Biasanya, meliputi ajakan menjalankan shalat lima waktu, puasa, dan lain-lain. Pada perkembangan kontemporer terjadi usaha melakukan perfeksi yang menganggap bahwa politik adalah bagian penting dalam beragama.

Islam Indonesia yang berwajah sinkretik mulai mengalami pemudaran yang besar terutama ketika terjadi perubahan sosial dan ekonomi di Nusantara. Meningkatnya usaha dan aktivitas eksploitasi perkebunan di daerah-daerah memungkinkan para petani pedesaan untuk menyekolahkan anak-anaknya ke Timur-Tengah. Banyaknya pemuda Indonesia yang belajar di Timur-Tengah menjadikan transfer pengetahuan dan praktik agama yang lebih murni terjadi. Bahkan mereka yang kemudian pulang ke Indonesia itu banyak memberikan kontribusi dalam perubahan pengajaran di pesantren-pesantren yang biasanya dianggap masih mewarisi tradisi-tradisi lama.[34] Dengan pengetahuan yang memadai tentang Islam, usaha-usaha mempraktikkan Islam secara lebih sempurna mulai meningkat. Perbedaan antara Muslim yang baik dan sekadar nominal pun muncul. Berkembangnya pendekatan akomodasi yang bergerak pada garis penyempurnaan keberagamaan (perfeksi) pun tidak bisa dihindarkan.

Pada sisi lain, gaya purifikasi kemudian melahirkan pola baru

---

[34] Abdurahman Wahid, ' Islam, the State, and Development in Indonesia,' dalam *Islam in South and South-East Asia*, Asghar Ali Engineer (ed). Delhi: Ajanta Publications, 1985, hal. 85.

yang memandang pentingnya model yang lebih akomodatif. Lalu tren islamisasi—bertujuan pada penyempurnaan dan bukan pada koreksi semata terhadap praktik-praktik agama yang sedang berkembang saat itu—menjadi alternatif baru. Gaya yang demikian menggabungkan antara kecenderungan purifikasi dan akomodasi dan menjadi tepat untuk menggambarkan gaya re-Islamisasi dari Gerakan Tarbiyah. Gerakan baru ini pun menjadi titik pertemuan antara kelompok tradisionalis yang menginginkan penyempurnaan praktik-praktik agama menuju yang lebih ortodok dan kelompok pendukung purifikasi yang mulai memandang pentingnya gaya yang lebih akomodatif dan fleksibel dalam praktiknya.

Dalam menyikapi masalah bid'ah misalnya, Gerakan Tarbiyah dalam banyak hal menjadikan pemikiran Hasan Al Banna (1906-1949) sebagai bahan rujukan utama, memperlihatkan sikap yang lebih lunak. Meskipun tidak menerima praktik bid'ah yang jelas-jelas tidak bisa ditoleransi, tetapi dalam melakukan perubahan itu tidak bisa dipaksakan secara frontal. Kondisi sosial dan budaya setempat menjadi pertimbangan untuk menyentuh persoalan itu, apalagi masalah yang berkaitan dengan masalah *khilafiyah*. Jangan sampai usaha untuk menghilangkan bid'ah justru akan menimbulkan bid'ah lain yang lebih parah.[35]

Pendapat-pendapat yang berbeda selalu disampaikan secara utuh dengan dalil dan argumentasinya, dan masing-masing dipersilakan untuk mengikuti yang dianggap paling kuat dasarnya. Dalam hal ini, Al Banna dengan jelas memberikan panduan dalam konsepnya, *ushl al-isyrin*:

Khilaf dalam masalah *fiqh furu'* (cabang) hendaklah tidak menjadi faktor pemecah belah dalam agama, tidak menyebabkan permusuhan dan tidak juga kebencian. Setiap *mujtahid* mendapat-

[35] Hasan Al Banna. *Risalah Pergerakan* 2. Solo: Intermedia, 2001, hal. 165.

kan pahalanya. Sementara itu, tidak ada larangan melakukan studi ilmiah yang jujur terhadap persoalan *khilafiyah* dalam naungan kasih sayang dan saling membantu karena Allah untuk menuju pada kebenaran. Semua itu dengan tanpa melahirkan sikap egois dan fanatik.[36]

Bahkan masalah *tawasul* (berdoa memakai perantara) yang menjadi persoalan besar bagi kelompok *purifikasi* disikapi oleh pendiri Ikhwanul Muslimin ini dengan bijaksana. Lebih lanjut Al Banna mengungkapkan:

Doa, apabila diiringi *tawasul* kepada Allah dengan salah satu makhluk-Nya adalah perselisihan *furu'* menyangkut tata cara berdoa, bukan termasuk masalah *aqidah*.[37]

Sejalan dengan pendapat Al Banna, seorang kader PKS, Muslikh Abdul Karim, alumni pesantren tradisionalis Langitan-Tuban di Jawa Timur dan telah menyelesaikan program doktornya dari Universitas Ibn Saud, Saudi Arabia menyatakan:

Ketika akan berangkat ke Saudi Arabia, saya mendapatkan nasihat untuk mengambil kuliah bahasa atau kuliah yang lain saja. Fakultas *Ushuluddin* harus dijauhi. Ternyata Allah menghendaki saya masuk di *Ushuluddin*. Justru di kuliah ini, saya mendapatkan apa yang diajarkan di pesantren itu tidak terlalu jauh, yang berbeda mungkin masalah *asma was shifat*. Perbedaannya paling masalah yang mau *qunut* atau tidak, baca *bismillah* pelan atau keras. Dan setelah saya pelajari, ternyata semuanya ada dalilnya, sehingga waktu itu saya rasakan tidak ada masalah sama sekali. Saya bisa shalat memakai *qunut* seperti di NU karena ada dalilnya dan juga bisa shalat seperti di Mekah dengan tidak memakai *qunut*. Prinsipnya, apapun yang saya lakukan itu berdasarkan ilmu

---

[36] *Ibid.*, hal. 164.

[37] *Ibid.*, hal. 166.

pengetahuan. *Alhamdulillah,* di Saudi Arabia dan di kampung sendiri, saya bisa beradaptasi.[38]

Lebih lanjut dia menambahkan:

Dari situlah ketika kami di sana (Arab Saudi, red) akhirnya membangun kelompok yang tidak fanatik terhadap NU maupun Muhammadiyah. Akan tetapi, kami sering mengadakan *tahlilan* di King Saud University setiap malam Jumat. Maksudnya, melestarikan tradisi.[39]

Mengingat munculnya Gerakan Tarbiyah itu bersamaan dengan menguatnya kecenderungan konvergensi antara pemikiran dan aksi tradisionalis-modernis yang memungkinkan adanya pemudaran identitas-identitas dua kutub yang berbeda, maka kesempatan untuk mengadaptasi kecenderungan akomodasi dan purifikasi menjadi sangat terbuka. PKS sebagai partai politik Islam pada akhirnya akan menjadi semacam *melting pot* (penyatuan) dari dua kutub Islam Indonesia itu. Akibatnya, disukai atau tidak, Gerakan Tarbiyah harus memerankan diri dalam bentuk yang lebih akomodatif sebagai usaha mempromosikan ide-ide Islamnya agar bisa diterima, baik di level masyarakat maupun negara.

Dengan gaya islamisasi semacam ini, banyak aktifis PKS yang kemudian dituduh terlalu cair dalam hal tuntutan pemurnian Islam oleh kelompok purifikasi dan dianggap terlalu keras oleh kelompok akomodasi karena warna politik Islamnya. Untuk mendapatkan gambaran tentang islamisasi pada level negara—sebagai upaya untuk mengembangkan ide-ide Islam secara formal—berikut akan diulas beberapa poin penting tentang praksis politik PKS.

---

[38] Wawancara dengan Muslikh Abdul Karim, Cimanggis, 9 September 2003.

[39] *Ibid.*

B. Realistis: Antara Legal Formalis dan Subtansialis

Hubungan Islam dan negara di Indonesia selalu dilihat melalui dua pendekatan, yaitu kultural dan struktural. Pendekatan kultural adalah sebuah strategi yang bertujuan untuk melakukan islamisasi dengan cara mempengaruhi perilaku sosial dan pandangan masyarakat. Pendekatan struktural diartikan sebagai strategi islamisasi yang bermaksud mempengaruhi struktur negara baik melalui badan legislatif maupun eksekutif. Pada praktiknya, strategi kultural sering menggunakan pola individual dan moral dalam mengubah masyarakat, sementara strategi struktural lebih banyak menggantungkan pada pola kolektif yang menginginkan perubahan struktur dalam negara.[40] Dalam kerangka ini, kemudian dibedakan antara gerakan yang bertujuan pada perubahan masyarakat (*the society-aimed movement*) dan perubahan negara (*the state-aimed movement*).

Namun demikian, pembagian antara Islam Kultural dan Struktural (Politik) tidak selamanya valid untuk mendeskripsikan Islam di Indonesia. Oleh karena Islam di Indonesia dalam konteks sejarah dan kekinian dipahami dalam aspek budaya dan politik pada kurun yang berbeda-beda. Kedua model ini secara bergantian dipakai oleh Muslim Indonesia dalam usahanya untuk mempengaruhi masyarakat dan negara.

Pada umumnya umat Islam di Indonesia meyakini bahwa antara agama dan masyarakat, termasuk negara, sebenarnya sesuatu yang tidak bisa dipisahkan. Ada semacam kesamaan ide diantara umat Islam di Indonesia bahwa agama memiliki peran penting di dalam masyarakat dan negara. Yang berbeda adalah bagaimana strategi dan model dalam mengimplementasikan prinsip itu. Meminjam istilah Dawam Raharjo strategi itu diformulasikan dengan 'bagaimana untuk memperjuangkan ide-ide

---

[40] Lihat Kuntowijoya, *Muslim Tanpa Masjid*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 112.

Islam dalam sistem negara demokrasi religius' yang memang mengakui peran agama dalam kehidupan bernegara.[41]

Dari sini kemudian debat peran Islam di Indonesia melahirkan kecederungan legal formalis dan subtansialis. Sama-sama mengakui kedudukan penting negara, kemudian wacana itu mengerucut pada sebuah pertanyaan. Apakah negara Indonesia harus diatur berdasarkan hukum-hukum Islam atau Islam dijadikan sebagai salah satu sumber hukum saja? Bagian pertama mewakili kelompok legal formalis dan kedua lebih pada kelompok subtansialis.

Disamping dua pendapat mainstream itu, ada juga yang berpendapat bahwa agama harus benar-benar dipisahkan dari peran publik yang difungsikan oleh negara. Wacana kedua ini tidak begitu populer karena mengandung muatan sekuler yang dalam konotasi Islam di Indonesia memiliki arti negatif. Bahkan pihak yang mengklaim mewakili Islam Liberal dengan pendekatan yang cenderung sekuler pun, – seperti, Jaringan Islam Liberal (JIL) yang dipimpin oleh Ulil Absar Abdalla – tidak sepenuhnya mendukung paham sekuler. Ulil Absar Abdalla masih mengakui kenyataan Islam sebagai realitas dan kekuatan politik di Indonesia. Dia juga menerima bahwa Nabi Muhammad saw. adalah sosok ulama dan politisi. Hanya saja, dia melihat bahwa umat Islam di Indonesia tidak perlu mempraktikkan ijtihad politik Nabi Muhammad dan para sahabatnya itu seratus persen dan kemudian dipaksakan dalam konteks Indonesia yang kondisinya berbeda. Baginya harus ada pemahaman baru tentang teladan-teladan politik Nabi Muhammad untuk disesuaikan dengan konteks Indonesia.[42]

Mengingat perjuangan untuk menjadikan Islam sebagai dasar

---

[41] Lihat Dawam Rahardjo, 'Umat Islam dan Pembaharuan Teologi, dalam Nurcholish Madjid, et.al *Aspirasi Umat Islam*, Jakarta: Leppenas, 1983.

[42] Ulil Absar Abdalla, 'Muhammad Nabi dan Politikus. *Media Indonesia*, 04 May 2004.

negara mengalami kegagalan, maka dinamika yang berkembang saat ini—di Indonesia—adalah bagaimana memberi warna Islam pada kebijakan-kebijakan pemerintah. Bagi yang cenderung pada bentuk legal formal perjuangan itu terpusat pada usaha menjadikan salah satu aspek hukum Islam dalam hukum positif Indonesia.[43] Sementara pendekatan subtansialis tidak menuntut bentuk formal dari penerapan hukum Islam itu, yang penting prinsip dan spirit dari ajaran Islam itu terwakili dalam produk hukum yang ada di Indonesia yang mengandung nilai kebebasan dan keadilan.[44] Sementara Islam sendiri harus mencerminkan prinsip-prinsip inklusif, pluralis, dan toleransi.[45] Kekhawatiran kelompok ini terhadap pendekatan legal formalis adalah adanya kemungkinan menjadikan rakyat Indonesia yang non-Muslim sebagai warga negara kelas dua.[46]

Strategi partai-partai Islam di Indonesia tidaklah bisa sepenuhnya dianggap mewakili bentuk legal formalis. Aspirasi yang mereka perjuangkan pun tidak lagi kentara muatan-muatan Islamnya karena selalu berhadapan dengan realitas politik dan strategi perjuangan. Mengapa? Karena ketika aspirasi rakyat itu dibawa ke dalam perdebatan di tingkat legislatif yang muncul adalah kepentingan-kepentingan rakyat umum tanpa bisa dibedakan lagi mana aspirasi umat Islam dan mana yang bukan.[47] Dalam tataran praktis partai-partai Islam sebenarnya berfungsi sebagai kekuatan yang mencegah kemungkinan terjadinya peminggiran umat Islam. Sikap ini muncul karena diantara elit-elit politik

[43] B.J. Boland. *Pergumulan Islam di Indonesia*. Jakarta: Grafiti Press, 1985, hal. 168

[44] Dawam Rahardjo, *ibid.*

[45] *Ibid.*

[46] Mark R. Woodward, 'Conversation with Abdurahman Wahid, dalam Mark R. Woodward (ed), *Toward New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*. Tempe: Arizona State University, 1996, hal.147.

[47] Wawancara dengan Irwan Prayitno, Jakarta, 14 Juni 2003.

Indonesia masih ada sikap ketidakpercayaan diantara mereka. Keresahan yang muncul di kalangan aktifis-aktifis Islam adalah apabila 'bukan kelompok umat Islam (partai Islam) yang menjadi dominan maka umat Islam mendapatkan kesulitan-kesulitan atau kepentingan-kepentingan mereka tidak dapat terselenggara dengan baik'[48]

Yang masih bisa dibedakan adalah isu tentang Syariat Islam yang diperjuangkan lewat usulan menghidupkan Piagam Jakarta. Kekuatan pendukung Piagam Jakarta pun pada akhirnya tidak signifikan lagi, artinya tidak sepenuhnya didukung oleh partai-partai Islam. Hanya Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB) yang dengan tegas terus mengusung isu ini.[49] Sementara PKS, tidak mendukung pemunculan kembali isu itu.

Bagaimana dengan PKS sendiri? Melihat berbagai praksis politiknya, PKS berusaha memainkan dua peran, legal formalis dan subtansialis. Di sinilah kemudian realitas politik memaksa untuk melakukan pendekatan yang lebih realistis, dalam arti tetap memperjuangkan cita-cita politik tetapi tampilan dan warna Islam disesuaikan dengan kondisi yang ada. Dari fenomena ini, nampaknya fundamentalisme Islam tidak lagi relevan untuk menganalisa peran-peran politik Gerakan Tarbiyah dalam pentas politik.

Pendekatan yang kadang dibaca 'pragmatis' ini dilakukan karena merupakan pilihan rasional dalam realitas politik Indonesia. Ketika menyikapi isu syariat Islam misalnya, PKS tidak akan serta merta mendukungnya, tetapi selalu didahului dengan

[48] Disampaikan oleh Hidayat Nurwahid dalam acara forum diskusi dan silaturahmi KAHMI di Jakarta, 13 Juni 2003 dengan tema 'Islam dan Tanggung Jawab Politik.'.

[49] Arskal Salim. 'Daya Hidup Isu Syariat Islam dalam Politik'. Islamlib.com, 8 Maret 2004.

membaca realitas sosial dan politik yang ada. Pendekatan yang dipakai tidak sekadar didasarkan pada pertimbangan hitam putih tetapi lebih pada akseptabel masyarakat terhadap isu tersebut. Ini nampaknya sejalan dengan konsep tarbiyah yang selalu mengedepankan pemahaman masyarakat. Usulan PKS dalam amandemen UUD 1945 pasal 29 tidak lagi menganggap penting warisan Piagam Jakarta, justru PKS mengusulkan konsep yang dalam kaca mata umum menunjukkan kecenderungan pluralisme.[50] Piagam Madinah dalam pandangan PKS lebih memberikan kesempatan kepada masing-masing agama di Indonesia untuk melaksanakan ajaran-ajaran agama yang diyakini dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Pada akhirnya, pendekatan islamisasi Islam dalam konteks negara dengan pertimbangan realistis ini bagi PKS dianggap lebih *visible,* dengan alasan bahwa orientasi sekuler maupun radikal dalam melihat hubungan Islam dan negara di Indonesia tidak akan mendapatkan dukungan dari publik. Hanya pendekatan-pendekatan yang cenderung membumi dan fleksibel yang nantinya akan bisa berdaya hidup panjang untuk merealisasikan ide-ide Islam dalam negara. Praksis politik yang semacam ini sebangun dengan konsep dakwah Gerakan Tarbiyah yang dirumuskan dalam politik dakwah (*syisatud dakwah*) yang antara lain bercirikan, fleksibel, supel, dan toleran.[51]

Ditunjang oleh kekuatan Tarbiyah sebagai alternatif dakwah Islam di Indonesia yang menekankan pola individual ini akan menambah kekuatan konsolidasi PKS. Bagaimanapun pola islamisasi individual akan melahirkan semacam re-orientasi terhadap

[50] Husein Umar, pengurus DDII mengatakan bahwa kader-kader PK itu tidak pernah merasakan pahit getirnya perjuangan umat Islam khususnya yang melatarbelakangi lahirnya Piagam Jakarta sehingga mereka begitu mudah meninggalkannya. Lihat, *Saksi*, No. 5 Tahun VI 31 Desember 2003.

[51] Hilmi Aminuddin, *Strategi Dakwah Gerakan Islam*. Jakarta: Tarbiatuna, 2003, hal. 90-1.

pemahaman-pemahaman lama untuk kemudian memunculkan perubahan-perubahan berarti di dalam masyarakat berdasarkan kesadaran dan pemahaman keagamaan.[52] Sementara pola islamisasi komunal cenderung melibatkan kelompok yang masing-masing membawa tradisi-tradisi lamanya yang sulit diharapkan adanya perubahan.[53]

Oleh karena itu, model tarbiyah menjadi salah satu alternatif sarana dan aktivitas dakwah di Indonesia karena mampu membawa perubahan yang diselaraskan dengan Al Quran dan Sunah tetapi dengan gaya yang lebih akomodatif dan bersifat gradual. Perubahan itu biasanya diharapkan terjadi pada aspek moral, intelektual, dan spiritual.[54] []

---

[52] *Ibid*. Lihat juga N. Levtzion, 'Comparative Study of Islamisation' dalam N. Levtzion, *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier Publishers, 1979, hal. 19.

[53] *Ibid*.

[54] Lihat H. Arifinto (ed). *Tarbiyah Berkelanjutan*. Jakarta: Tarbiatuna, 2003.

Perlawanan dari Dalam

Salah satu yang menyebabkan bertahannya Gerakan Tarbiyah hingga muncul dalam bentuk partai politik saat ini adalah strategi perlawanan dari dalam; represi rezim tidak perlu disikapi secara frontral tetapi dilawan melalui pembinaan diri. Gerakan-gerakan lain era 1970-an dan 1980-an banyak mengalami kegagalan dan bahkan dihancurkan oleh rezim Orba karena sifat perlawanannya yang radikal dan frontal. Aktifis-aktifis mereka dipenjara tanpa melalui proses pengadilan dan aktivitas-aktivitasnya diberangus. Sebaliknya, Gerakan Tarbiyah dengan gaya perlawanan yang pasif justru tidak pernah mendapatkan penindasan secara langsung dari rezim. Ekspresi-ekspresi melawan pemerintah dan keinginan untuk menjatuhkan rezim dijauhkan dan kemudian diarahkan pada usaha-usaha untuk menjadi Muslim yang baik melalui training-training moral dan mental.[55] Sejak munculnya di Indonesia pertengahan 80-an hingga saat ini, para aktifis Gerakan Tarbiyah yang menempati jajaran-jajaran elit PK(S) tidak ada yang pernah ditahan ataupun di penjara karena kasus subversi.[56]

Perlawanan Gerakan Tarbiyah yang dilakukan dari dalam ini memiliki dua tujuan yaitu, melawan hegemoni ideologi rezim dan radikalisasi gerakan. Dengan pembinaan yang dilakukan dengan model tarbiyah, ketidaksetujuan terhadap hegemoni rezim dimanifestasikan dalam bentuk pendalaman prinsip-prinsip Islam pada diri para kader yang secara tidak langsung telah melemahkan kebijaksanaan Azas Tunggal itu tanpa harus menentang dengan kekuatan frontal. Bahkan pada isu-isu lain, para aktifis Gerakan Tarbiyah ini sengaja menghindari metode konfrontasi itu.

Kasus Tanjung Priok (1984), misalnya, kita merasa bersedih dengan masalah itu tetapi kita tidak dapat berbuat apa-apa. Pernah ada suatu protes di masjid Al Azhar Kebayoran tentang kasus jilbab, kita hanya menggerakkan orang-orang umum dari PII. Akan tetapi, anak-anak yang berjilbab tenang-tenang saja meskipun kasus mereka yang diperjuangkan. Mereka itu lebih kuat secara keyakinan dan pendirian karena suatu masa mereka akan diterima dengan penampilan dan cara berpakaian mereka itu. Jadi, pada saat itu kita tidak mau konfrontasi langsung dengan penguasa tetapi pada sisi lain kita memberikan gambaran tentang bagaimana keyakinan dan pemikiran Islam itu dapat membentuk pribadi yang islami. Masalahnya bukan karena tidak ada hubungan Islam dan politik tetapi karena kita pandang belum saatnya.[57]

Pada sisi yang lain, pendekatan yang mengedepankan pembentukan dan penguatan diri dari dalam ini ternyata juga mampu meredam sifat-sifat konfrontatif dalam diri kader dan

---

[55] Martin van Bruinessen. 'Geneologies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia, South East Asia Research, 10, 2,2002, hal. 132.

[56] Wawancara dengan Aus Hidayat, Cimanggis, 13 Mei 2003.

[57] *Ibid.*

sekaligus menjauhkan mereka dari gerakan-gerakan lain yang lebih radikal. Kemampuan Gerakan Tarbiyah dalam merekrut kader secara masif di kampus-kampus tidak hanya menambah jumlah kader dan simpatisan PKS saat ini, tetapi sebenarnya juga telah mengeliminisasi berkembangnya gerakan-gerakan anti pemerintah yang keras. Almarhum Rahmat Abdullah menjelaskan korelasi antara metode Tarbiyah dan perlawanan terhadap kecenderungan radikal. Dia menambahkan:

> Di era 1980-an saja banyak orang-orang yang keluar dari kampus karena pemahamannya yang keras yang menganggap apa yang dipelajari tidak ada hubungannya dengan Islam, seperti sastra Inggris dianggap bahasa kafir, arsitektur bertentangan dengan Islam karena ada hadis yang menyebut 'barangsiapa yang mendirikan bangunan dua tingkat akan dikutuk malaikat.' Akibatnya banyak yang tidak semangat kuliah, hidup zuhud dengan pakaian sederhana dan tidak mau memakai sepatu yang diberikan orang tua.[58]

Lebih lanjut, dia menegaskan peran Gerakan Tarbiyah untuk keluar dari situasi yang demikian.

> Nah, ini adalah masalah yang sangat naif sekali tetapi berkembang. Di sinilah peran Tarbiyah sebenarnya mulai nampak antara kekuatan keras dan lunak. Kalau tidak ada langkah penyelamatan, dakwah Islam bisa-bisa dianggap sebagai penggembos pembangunan Indonesia baru. Akhirnya dicobalah untuk memberikan argumentasi-argumentasi yang masuk ke dalam diri mereka. Oleh karena resistensi-resistensi terhadap rezim dan simbol-simbol itu sampai-sampai pada atribut. Berbatik saja kita akhirnya tidak berani, karena harus berinteraksi dengan mereka. Argumentasinya, batik itu kan budaya Jawa. Jawa adalah animis

[58] Wawancara dengan Rahmat Abdullah, Jakarta, 11 Mei 2003.

warisan Majapahit dan tidak islami serta segala macam alasan. Memakai safari saja *toh* tidak bisa diterima. Safari itu kan pakaian pejabat dan pejabat itu *taghut*. Ini cermin kondisi yang sangat represif dan direaksi dengan cara yang seperti itu.[59]

Di era 80-an inilah kehadiran Gerakan Tarbiyah berdampak pada penyelamatan generasi-generasi muda Islam yang bersemangat dari perilaku dan kecenderungan radikal. Mereka kemudian diberi pemahaman tentang Islam dan dibimbing menuju peningkatan kualitas spiritual dan perilaku. Tarbiyah dipahami sebagai model yang terbaik dalam meningkatkan pemahaman Islam dan mengubah perilaku mereka kearah yang lebih islami.

Bertahannya Gerakan Tarbiyah di antara himpitan dan tekanan politik yang begitu kuat pada masa yang panjang membuat beberapa kalangan mencurigai hubungan gerakan ini dengan rezim penguasa.[60] Padahal konsep dakwah model tarbiyah yang bersifat non konfrontasi dan jauh dari isu-isu politik inilah sebenarnya yang melindungi dan menjauhkan mereka dari tangan-tangan opresif pemerintah, walaupun mereka selalu dalam pengawasan.

Demikian juga, banyak yang tidak memahami bahwa sebenarnya Gerakan Tarbiyah memiliki sistem imunitas yang begitu melembaga untuk menjauhkan kader-kader mereka dari aktivitas yang kontra produktif. Berikut penjelasan dari almarhum Rahmat Abdullah yang pernah dijuluki *Syaikhut Tarbiyah* itu.

Kelompok kita imun dari hal-hal yang demikian [radikal] karena kita berusaha untuk tidak memiliki titik sentuh dengan mereka. Kalau nyaris-nyaris ketemu mungkin secara personal. Akan tetapi, lama-lama kan mengkristal di mana masing-masing

---

[59] *Ibid*

[60] Lihat artikel berjudul 'Agen Rahasia Susupi PKS. *Dewan Rakyat*, 1 Oktober 2003.

mencari lahan sendiri. Kadang saling komunikasi, tetapi kemudian kita tinggalkan karena ternyata rezim ini menggaruk tanpa alasan. Dari pengalaman yang ada hampir tidak pernah ada yang menimpa kita bahkan ketika awal 90-an terjadi penggerebekan di Puncak, massa kita tidak pernah mengalami. Karena ada semacam penjagaan diri dari titik sentuh mereka. Daripada kita mengambil kader-kader yang nantinya bermasalah di lain hari, lebih baik mengambil yang *blank* yang dapat kita isi.[61]

Usaha untuk menjauhkan diri dari kelompok-kelompok beraliran keras bukanlah tanpa alasan. Hal ini dilakukan agar model islamisasi yang gradual dan mudah diterima oleh masyarakat tidak terhambat oleh tindakan-tindakan yang kontra produktif. Bahkan ketika terjadi 'Aksi Sejuta Umat' diprakarsai oleh Al Chaidar yang salah satu butir isi pernyataannya itu mendukung gerakan pendirian negara Islam, PK segera menarik diri dari kegiatan itu. Lebih lanjut lagi, pengurus PK yang diwakili oleh Aus Hidayat Nur, Ketua Biro Luar Negeri PK, dengan tegas membantah kalau Al Chaidar adalah salah satu kader PK.[62]

Untuk mendapatkan gambaran mengenai dinamika perlawanan umat Islam dan bagaimana kemudian pendekatan baru yang diperkenalkan oleh aktifis-aktifis Gerakan Tarbiyah mampu mengarahkannya dalam bentuk yang lebih produktif, berikut ini disajikan secara ringkas tentang gerakan-gerakan itu berdasarkan motivasi yang melatarbelakanginya.

---

[61] Wawancara dengan Rahmat Abdullah, *ibid.*

[62] Lihat Irfan. S. Awwas (ed). *Dialog Internet: Aksi Sejuta Ummat dan Issu Negara Islam.* Yogyakarta:Wihda Press, 2000, hal. 65.

A. Negara Islam, Kekecewaan Politik dan Anti Azas Tunggal

Sebab-sebab yang memengaruhi gerakan perlawanan umat Islam terhadap penguasa dapat dikategorikan dalam tiga motif utama, (1) cita-cita pendirian negara Islam, (2) kekecewaan politik dan (3) anti Azas Tunggal. Tiga persoalan utama tersebut pada akhirnya membuat sebagian dari umat Islam mengalami penindasan dan tekanan politik yang luar biasa. Bahkan lebih jauh lagi, segala bentuk Islam yang terorganisasi kemudian selalu mendapatkan hambatan dari pemerintah Orba.

Gerakan Negara Islam Indonesia (NII) adalah sebuah gerakan yang secara frontal menentang pemerintahan Republik Indonesia. Gerakan yang biasa disebut Darul Islam (DI) ini berhasil mendirikan Negara Islam Indonesia yang dipimpin oleh Imam Kartosuwiryo di Jawa Barat tahun 1949. Mempelajari dinamika gerakan ini bukanlah hal mudah karena melibatkan banyak variable yang saling mempengaruhi, baik dari organisasi itu sendiri maupun pemerintah.

Meskipun pemerintah Indonesia sendiri secara resmi berhasil menghancurkan DI dan menembak mati pemimpinnya, Kartosuwiryo, dan hampir semua jajarannya telah menandatangi pernyataan bersama untuk setia kepada Republik Indonesia pada tanggal 1 Agustus 1962, tetapi bukan berarti gerakan ini telah hancur dan tidak berkembang. Salah satu tokoh berpengaruh DI yang dianggap masih setia terhadap perjuangan DI adalah Abdul Fatah Wirananggapati (w.2004), salah seorang anggota *Kuasa Usaha Komandemen Tertinggi* (KUKT) yang secara de facto dapat mengantikan posisi imam apabila presiden NII itu tidak ada.[63] Dia dianggap masih setia terhadap perjuangan DI karena

[63] Widjiono Wasis. *Geger Talangsari:Serpihan Gerakan Darul Islam*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001, hal. 182.

tidak menyerah kepada pemerintah untuk menandatangani pernyataan kesetiaan. Oleh karena itu, setelah dibebaskan dari tahanan, Wirananggapati mencoba mengonsolidasikan kekuatan DI walaupun sebenarnya kelompok pecahan DI telah eksis. Kelompok-kelompok yang menganggap memiliki keterkaitan dengan perjuangan DI sebenarnya terpecah-pecah dalam berbagai kepemimpinan. Diantara mereka ada yang memang secara ideologis meneruskan perjuangan DI, tetapi ada yang sekedar rekayasa dan bentukan intelijen pada saat itu.[64]

Memang selama masa Orba, melalui Operasi Khusus (OPSUS), rezim Soeharto berhasil mengumpulkan para mantan anggota DI untuk mengaktifkan kembali jaringan mereka dengan alasan menghadapi ancaman kelompok komunis.[65] Peran intelijen dalam mengaktifkan gerakan ini yang kemudian dikenal dengan Komando Jihad (Komji) telah memicu terjadinya kekerasan-kekerasan di tahun 1980-an. Mengenai keterlibatan ini, tidak seorangpun yang membantah. Bahkan dua mantan penasehat Ali Murtopo, Harry Tjan Silalahi dan Jusuf Wanandi, mengakui rekayasa itu, tetapi mereka berpendapat bahwa mereka yang direkrut oleh intelijen sebenarnya telah menyalahgunakannya untuk kepentingan kelompok mereka.[66] Alasan itu sulit diterima karena opini umum dalam masyarakat termasuk juga beberapa figur militer secara jelas mengakui keterlibatan ini.[67]

Melihat aktivitas NII dan kaitannya dengan beberapa tindakan kekerasan di Indonesia bukan berarti semua kelompok NII mendukung aksi kekerasan. Sebagai contoh, beberapa kelompok

---

[64] Lihat Madinah NKA NII, 14 September 2002.

[65] *Tempo*, 11 April Maret 1981.

[66] David Jenkins. *Suharto and His General: Indonesian Military Politics 1975-1983*. Ithaca: Cornel Modern Indoesian Project, 1984, hal. 57.

[67] Ibid.

NII memakai model usrah di Purwakerta yang ditangkap oleh pemerintah pada pertengahan tahun 1980-an bukanlah kelompok yang melakukan aktivitas kekerasan. Hanya saja karena mereka dianggap memperjuangkan sebuah cita-cita yang membahayakan keberlangsungan negara Republik Indonesia, akhirnya pun ikut dihancurkan. Karena secara mendasar, persoalan negara Indonesia bagi mereka adalah karena Indonesia bukan negara Islam, sehingga untuk menyelesaikan persoalan itu harus dijadikan negara Islam. Akibatnya, mereka ini terus diburu oleh pemerintah dan dihancurkan sampai akar-akarnya.

Pada sisi yang lain, sebagian umat Islam Indonesia pun mengalami kekecewaan terhadap rezim Orba dan kemudian melakukan oposisi dan perlawanan. Perlawanan itu bermula dari kekecewaan mereka terhadap pembubaran partai Islam, Masyumi oleh presiden Soekarno. Setelah rezim itu digantikan oleh Soeharto, Masyumi tidak juga direhabilitasi. Bahkan pemerintah pada waktu itu sengaja menghalang-halangi kembalinya tokoh-tokoh Masyumi dalam pentas politik. Keterlibatan beberapa tokoh Masyumi dalam mendukung gerakan Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) tahun 1958-1961 membuat kelompok militer semakin membenci pendukung Masyumi.[68]

Akibatnya, sikap pemerintah yang cenderung represif terhadap mantan aktifis-aktifis Masyumi telah menciptakan perasaan sakit mendalam bagi mereka. Hanya saja kekecewaan itu tidak disalurkan melalui kekerasan tetapi diekspresikan dengan kritik-kritik dan sikap oposisi. Bagi mereka, perubahan akan terjadi apabila ada perubahan kepemimpinan nasional. Sumber utama masalah menurut mereka adalah Soeharto. Oleh karena itu, kritik-kritik mereka utamanya ditujukan kepada rezim Soeharto untuk melemahkan kedudukannya di mata rakyat Indonesia.

[68] Allan A. Samson. *Army and Islam in Indonesia. Ibid*, hal. 547.

Kebijakan pemerintah merangkul kelompok Cina dan Katolik dalam pemerintahan dan ekonomi telah menambah kekecewaan mereka. Mereka menganggap Soeharto sengaja menyingkirkan kelompok Islam dan menjadikan kelompok Cina dan Kristen sebagai pendukung utama rezim. Isu-isu ini terus meluas karena pemerintah pada waktu itu tidak peduli dengan kritikan-kritikan yang muncul. Setelah persoalannya semakin meruncing—mengakibatkan ketidakhormanisan hubungan agama di level *grassroot* menyangkut masalah kristenisasi—pemerintah barulah mengeluarkan kebijakan yang melarang bantuan asing untuk lembaga-lembaga keagamaan dan melarang usaha penyebaran suatu agama kepada pihak yang telah memeluk agama.[69]

Hampir sama dengan nasib para pendukung ideologi DI, aktifis dari keluarga Bulan Bintang ini pun mendapatkan perlakuan keras dari pemerintah. Oleh karena itu, khutbah-khutbah yang mereka sampaikan, misalnya, banyak berisi kritik dan hujatan keras kepada pemerintah. Akibatnya, rezim Soeharto pun tidak segan-segan untuk menekan jaringan Masyumi ini. Bahkan pada akhirnya, banyak dari aktifis-aktifisnya yang dipenjara tanpa proses pengadilan.

Sementara itu, kebijakan pemerintah dalam memaksakan penerapan Azas Tunggal pada tahun 1984 pun menyebabkan perlawanan di kalangan umat Islam. Perlawanan ini terutama dilakukan oleh organisasi-organisasi kemasyarakatan yang menolak penerapan azas Tunggal. Di antara ormas-ormas yang terkenal dengan perlawanan sengitnya adalah organisasi Islam ekstra kampus, Himpunan Mahasiswa Islam Majelis Penyelamat Organisasi (HMI MPO) dan Pelajar Islam Indonesia (PII).

[69] Lihat Sydney Jones, 'It Can't Happen Here: a Post-Khomeini Look at Indonesian Islam,' *Asian Survey*, Vol. XX, No. 3, March 1980, hal. 318.

Dengan penerapan Azas Tunggal ini pemerintah memaksakan sebuah identitas kolektif, yaitu Pancasila sebagai satu-satunya identitas resmi yang harus dipakai oleh semua rakyat Indonesia. Konsekuensinya organisasi-organisi dan lembaga-lembaga yang ada harus mengadopsi kebijakan ini dan kemudian menghilangkan karakter khusus mereka. Lebih jauh lagi, Azas Tunggal ini telah dijadikan pemerintah sebagai standar moral bagi tiap-tiap individu dan masyarakat yang pada akhirnya dipahami sebagai upaya mereduksi, bahkan menggantikan peran agama. Kebijakan seperti ini kemudian mengundang reaksi dan perlawanan dari umat Islam yang menjadikan Islam itu sebagai pedoman dan cara hidup mereka (*way of life*).[70]

Akibat lebih lanjut dari kebijakan ini, adalah penafian terhadap identitas-identitas khusus masyarakat yang dianggap sebagai ideologi yang bertentangan dengan ideologi resmi negara. Di mata pemerintah waktu itu, prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa yang merupakan sila pertama dari Pancasia mengandung makna tersirat bahwa tidak hanya ideologi komunis yang harus diperangi, tetapi ideologi Islam pun tidak bisa diterima.[71] Penentangan terhadap kebijakan pemerintah itu tidak hanya dilakukan oleh umat Islam, beberapa organisasi dari kelompok Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha pun memberikan keberatannya karena masing-masing pemeluk agama dengan ideologi yang berbeda memiliki cara-cara tersendiri untuk menjadi pemeluk agama yang baik dan sekaligus mengamalkan Pancasila.[72]

---

[70] M. Rusli Karim. *HMI MPO dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1997, hal. 129.

[71] Guy J. Pauker, 'Indonesia in 1980: Regime Fatigue?' *Asian Survey*, Vol. 21, Issue 2, A Survey of Asia in 1980: Part II (Feb, 1981) hal. 232-244.

[72] Organisasi berorientasi sosialis, Gerakan Pemuda Marhaenis juga menolak kebijakan Azas Tunggal, lihat. M. Rusli Karim, ibid, hal.127. Lihat juga, Faishal Ismail, 'Pancasila as the sole basis for all political parties and for all mass organizations; an account of Muslim's responses, *Studia Islamika*, Vol.3, No. 4, 1996.

Respon pemerintah terhadap penolakan Azas Tunggal sangat tegas. PII sendiri akhirnya dinyatakan sebagai organisasi terlarang tahun 1987 dan terpaksa harus menjalankan aktivitas-aktivitasnya secara sembunyi-sembunyi.[73] Sementara HMI MPO walaupun sejak awal tidak diakui keberadaannya oleh pemerintah tetap bisa menjalankan aktivitasnya, tetapi selalu dalam pengawasan dan tekanan pihak berwajib.

Kegagalan perjuangan model DI maupun perlawanan-perlawanan yang dilakukan sebagian umat Islam, baik disebabkan oleh kekecewaan politik maupun penentangan Azas Tunggal ternyata tidak membawa kebaikan pada dakwah Islam. Sebaliknya, pemerintah dengan keras berusaha menghancurkan tiap potensi oposisi yang dianggap mengancam keberadaannya. Kelompok-kelompok Islam mainstream lainnya, seperti NU dan Muhammadiyah, dianggap terlalu tunduk pada keinginan pemerintah. Lahirnya pendekatan baru sebagai upaya menyelesaikan problematika umat Islam dengan pola yang lebih terstruktur mendapat sambutan besar terutama di kalangan mahasiswa. Pendekatan ini kemudian menarik banyak pihak dalam menyalurkan kekecewaan terhadap pemerintah secara lebih konstruktif. Logikanya, pemerintah tidak mungkin dilawan dengan kekerasan tetapi harus dipengaruhi melalui dakwah yang bertahap.

Di sinilah kemudian model tarbiyah menjadi salah satu alternatif di antara kebekuan sarana dan aktivitas organisasi-organisasi Islam yang ada pada waktu itu. Memang strategi menarik diri (*withdrawal*) dari hiruk pikuk politik lokal pada akhirnya menjadi pilihan yang harus diambil. Kajian-kajian Islam yang memfokuskan pada pendalaman ajaran-ajaran Islam yang praktis pun mulai diminati kalangan mahasiswa di kampus-kampus. Energi yang dulunya dihabiskan untuk melawan dan

---

[73] Wawancara dengan Mutammimul Ula, Jakarta, 16 Juni 2003.

menghujat pemerintah pun mulai diarahkan untuk mendalami Islam. Kondisi semacam ini terjadi hampir merata di berbagai kampus negeri di Indonesia.

Saya kira sekitar tahun 1984-1986 ketika itu ada training-training Integratif Studi Tentang Islam (ISTI) di Institut Teknologi Sepuluh November (ITS), kita diberikan *frame* tentang Islam secara umum. Inilah yang memberikan pemahaman bagaimana menjadi orang Islam yang baik dan berbeda dengan training di SMA yang berisi tentang agitasi, pembangkitan semangat, dan deligitimasi. ISTI berjalan sebagai aktivitas ilmiah tanpa ada unsur-unsur politik, tetapi akan memperjelas sikap-sikap yang tidak sesuai dengan nilai Islam termasuk Pancasila. Setelah training mulai ada *follow up*-nya dan kita mulai rajin mengaji termasuk mulai bisa membaca Al Quran dengan baik. Berbeda dengan SMA yang disentuh emosionalnya terutama pada momen-momen tertentu, seperti Tanjung Priok (1984) dan Azas Tunggal Pancasila, lama kelamaan kita mulai merasakan kering terhadap pemahaman Islam yang sesungguhnya, kemudian bertemulah kita dengan ISTI itu.[74]

Model Tarbiyah pun pada perkembangannya tidak menggantungkan pengajar dari luar karena pengawasan pihak kampus yang ketat terhadap penceramah-penceramah dari non-kampus. Setiap kegiatan yang mendatangkan penceramah dari luar kampus harus mendapatkan persetujuan dan proses *screening* terlebih dahulu dari pihak berwenang di kampus. Mereka pun akhirnya harus melengkapi diri dengan pengetahuan Islam dan kemudian secara periodik menstransfernya kepada teman-teman yang lain.

[74] Wawancara dengan Sigit Susiantomo, Surabaya, 7 Maret 2003.

B. Keterbukaan dan Partisipasi Politik

Momen keterbukaan politik yang diawali sejak dekade 1990-an telah menjadikan dakwah model tarbiyah ini semakin luas. Keterbukaan politik yang diawali pemerintah ini, ditambah dengan kecenderungannya mengakomodasi kepentingan umat Islam telah membawa angin segar bagi dakwah-dakwah di kampus. Kelompok-kelompok yang berlawanan dengan pemerintah, baik itu karena kekecewaan politik maupun anti Azas Tunggal mulai terakomodasi dan ICMI menjadi sarana akomodasi pemerintah. Di tingkat kampus, kebijakan pemerintah ini berimbas dengan semakin mudahnya penyelenggaraan kegiatan-kegiatan dan training-training keislaman yang dulunya sering dihambat dan diawasi secara ketat. Bahkan kegiatan yang diselenggarakan oleh HMI MPO pun tidak lagi dihalang-halangi walaupun tetap tidak diijinkan memasang spanduk organisasi dalam setiap kegiatan.[75]

Dukungan pemerintah pun semakin kuat terhadap kegiatan-kegiatan keislaman. Pada tahun 1993 secara resmi presiden Soeharto mencanangkan program Pesantren Kilat (Sanlat) untuk diselenggarakan di seluruh Indonesia dan mendapatkan dukungan penuh dari pejabat-pejabat di daerah-daerah.

Tentu saja, keinginan baik pemerintah dalam mengakomodasi kepentingan umat Islam tidak serta merta dilihat sebagai perubahan sikap rezim terhadap umat Islam. Paling tidak ada dua sebab terjadinya kebijakan akomodasi di era 1990-an ini. Pertama, Soeharto memiliki agenda sendiri untuk melanggengkan kekuasaannya karena kekuatan ABRI tidak sepenuhnya bisa dikendalikan.[76] Kedua, kebijakan ini merupakan desakan secara

[75] M. Rusli Karim, *HMI MPO dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1997, hal. 129.

[76] William Liddle, 'The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation'. The Journal of Asian Studies: Ann Arbor; August 1996 Vol. 55. No. 3.

alamiah karena semakin menguatnya posisi umat Islam dalam pemerintahan dan sektor professional lainnya akibat dari keberhasilan santrinisasi di tingkat kelas menengah ke atas.[77]

Bagi Gerakan Tarbiyah, era keterbukaan ini membawa berkah yang luar biasa untuk ekspansi gerakan di kampus-kampus. Pola *withdrawal* yang dimulai pertengahan era 1980-an tidak lagi dilakukan. Sebaliknya, usaha-usaha untuk kembali (*return*) berpartisipasi dalam dinamika politik dan sosial Indonesia semakin terbuka. Aktifis-aktifis gerakan ini pun mulai meluaskan sayapnya dengan menguasai puncak kepemimpinan organisasi senat mahasiswa. Satu persatu organisasi eksekutif mahasiswa pun dikuasai oleh komunitas Tarbiyah ini. Di mulai dari Universitas Indonesia (UI), Institut Pertanian Bogor (IPB), Intstitut Teknogi Bandung (ITB) dan Universitas Gajah Mada (UGM), kemudian meluas sampai ke kampus-kampus lainnya di Jawa dan luar Jawa.

Pada akhirnya, kesempatan untuk partisipasi langsung dalam kancah politik nasional menjadi terbuka setelah rezim yang berkuasa selama 32 tahun dan tidak dilawan itu kemudian mengalami kehancuran. Tidak lama setelah itu, tepatnya tanggal 9 Agustus 1998, bertempat di halaman masjid Al Azhar, Partai Keadilan (PK) dideklarasikan sebagai partai politik yang pertama mencantumkan Islam sebagai azas partainya.[]

---

[77] Robert Hefner, 'Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class', *Indonesia*, No. 56, October 1993.

Pengaruh Internasional dan Kekuatan Lokal

1. Pengaruh Timur-Tengah: antara Kairo dan Haramain
2. Ikhwanul Muslimin sebagai Sumber Inspirasi

Kenyataan bahwa Timur-Tengah merupakan wilayah yang memiliki keterkaitan erat dengan Indonesia adalah sesuatu yang tidak dapat dibantah. Keterkaitan ini lebih banyak dipengaruhi oleh faktor agama dan politik, di mana sejak lama Timur-Tengah telah memberikan kontribusi pemikiran dan gerakan dalam dinamika keagamaan dan politik di Indonesia. Kedudukan Timur-Tengah sebagai pusat otoritas Islam tetap tidak mengalami perubahan—dimulai ketika Islam menyebar di Indonesia hingga masa kontemporer ini.

Pada era sebelum kemerdekaan Indonesia banyak ormas-ormas Islam bermunculan setelah para pendirinya berinteraksi dengan pemikiran dan gerakan Islam di Arab Saudi maupun Mesir. Muhammadiyah adalah contoh organisasi yang mengadopsi pemikiran pembaruan yang dimotori oleh Muhammad Abduh di Mesir. Sementara pada sisi yang berbeda, NU pun menjadikan ulama Mekah pada masa itu sebagai rujukan keagamaan. Kemunculan organisasi-organisasi dan kelompok-kelompok Islam masa kontemporer ini dengan menjadikan pemikiran dan gerakan di Timur-Tengah sebagai model di Indonesia bukanlah hal yang aneh, karena dalam kenyataan sejarah proses seperti ini memang terjadi.

Demikian halnya, Gerakan Tarbiyah yang menjadi tulang punggung PKS menjadikan gerakan Islam Ikhwanul Muslimin di Mesir sebagai model dan inspirasi gerakan yang mampu menyuntikkan energi baru bagi dinamika Islam dan politik di Indonesia, sangat sinkron dengan alur sejarah masa lalu. Namun demikian, pengadopsian gerakan di luar negeri oleh umat Islam di Indonesia bukan berarti kemudian kita dapat menyamakan

gerakan itu dengan gerakan aslinya. Pengaruh internasional memiliki signifikansi yang besar tetapi tidak serta merta kemudian melemahkan kenyataan sosial, politik, dan budaya lokal tempat dimana gerakan-gerakan itu tumbuh.

Generalisasi dalam hal penyamaan gerakan-gerakan Islam di Indonesia dengan gerakan-gerakan yang tumbuh di Timur Tengah tidak hanya merupakan kesalahan fatal dalam menganalisa fenomena Islam kontemporer, tetapi juga meremehkan kemampuan umat Islam Indonesia dalam melakukan dialog pemikiran dan memberikan pengaruh balik kepada sumber inspirasinya. Jika dilihat secara seksama, ternyata saluran dan tranmisi pengaruh internasional itu tidak semata-mata melalui institusi penyebaran Islam konvensional, tetapi melalui *channel* akademik di mana pelaku-pelaku yang terlibat dalam pengirim dan penerima itu merupakan bagian dari kelompok akademisi dan mahasiswa. Tentunya hasil dari proses pengadopsian dan pengadaptasian ini akan menampakkan gambaran yang berbeda. []

Pengaruh Timur-Tengah: antara Kairo dan Haramain

Aspek difusi pemikiran penting untuk dikemukakan berkenaan dengan studi pengaruh pemikiran luar ke dalam suatu negara tertentu. Menurut Anders Uhlin, difusi secara sederhananya diartikan sebagai proses pengiriman pesan dari pengirim (*sender*) kepada penerima (*receiver*).[78] Lagi pula, dalam model difusi ini, kejadian yang terjadi pada lokasi sumber inspirasi akan memberikan dampak pada penerima inspirasi. Dalam hal pengaruh pemikiran Timur-Tengah ke Indonesia ini, peran negara tertentu sebagai pusat acuan, aktor, dan sarana penyampaian pemikiran itu menjadi penting dalam melihat dampak dari pemikiran itu.

Tentu saja, dalam masalah keagamaan, dunia Arab sebagai tempat lahirnya agama Islam tetap akan menjadi sumber acuan otoritas keagamaan. Posisi strategis Timur-Tengah sebagai pusat studi Islam dan Saudi Arabia, terutama Haramain (Mekah dan Madinah) sebagai pusat tempat berkumpulnya jamaah haji dari berbagai belahan dunia membuat Timur Tengah dipandang sebagai penjaga dan contoh dari praktik-praktik Islam

yang orisinil bagi Islam di luar dunia Arab. Segala manifestasi keagamaan dari wilayah ini menjadi sesuatu yang menarik untuk dijadikan sumber acuan dan kemudian diadopsi ke negeri-negeri non-Arab, tidak terkecuali Indonesia.

Hubungan antara Indonesia dan negara-negara Timur-Tengah telah terjalin sejak berabad-abad lamanya dan hubungan itu terus meningkat dari dekade ke dekade. Mengingat luasnya wilayah Arab, maka tempat-tempat sebagai acuan inspirasi keagamaan dan bahkan politik senantiasa berubah-ubah, dari Haramain hingga Kairo.

Dalam hal pendidikan, misalnya, sebelum abad ke-20, Mekah adalah tempat yang paling diminati oleh pelajar Indonesia yang ingin menuntut ilmu keagamaan. Bahkan sejak abad ke-17 hingga ke-19 sebagian besar ulama-ulama terkenal Indonesia mendapatkan otoritas keagamaannya dari Mekah di bawah bimbingan ulama-ulama besar Haramain.[79] Banyak sekali orang-orang Indonesia yang secara formal atau informal mengunjungi Mekah untuk menuntut Ilmu agama. Kadang awalnya mereka hanya berniat untuk menunaikan ibadah haji tetapi kemudian tertarik untuk mendalami ilmu-ilmu agama, duduk dalam halaqah ulama-ulama besar Haramain. Begitu jumlah jamaah haji dari Indonesia meningkat maka bertambah banyaklah jumlah para penuntut ilmu di Haramain. Generasi ulama-ulama yang menjalin kontak dengan jaringan Haramain sebelum Indonesia merdeka sebagian besar mewakili kelompok tradisionalis, yang kemudian pada tahun 1926 mendirikan organisasi Islam bernama Nahdlatul Ulama (NU) yang dipimpin oleh Hasyim Asy'ari.

---

[78] Ander Uhlin, 'Indonesian Democracy Discourses in a Global Context. The Transnational Diffusion of Democratic Ideas'. Working Paper 83, the Center of Southeast Asian Studies Monash University, 1993.

[79] Lihat Azyumardi Azra. *Jaringan Ulama*. Bandung: Mizan, 1994.

Sebaliknya hingga abad ke-19, Kairo bukanlah tempat yang menarik bagi pelajar-pelajar Indonesia. Ini dikarenakan sebagian besar pelajar Indonesia yang ingin mengunjungi Timur-Tengah lebih banyak dimotivasi oleh kebutuhan ilmu agama sementara Kairo sendiri belum berkembang sebagai pusat studi Islam. Baru setelah munculnya gerakan pembaruan yang dimotori oleh Muhammad Abduh, kedudukan Mesir sebagai sumber referensi keagamaan dan politik mulai meningkat. Tetapi tetap saja dalam hal jumlah, pelajar Indonesia di Mesir pada waktu itu tidak sebanyak jumlah di Arab Saudi.

Pada tahun 1902, diantara 645 mahasiswa asing di universitas Al Azhar, hanya sekitar 7 orang berasal dari Indonesia.[80] Kondisi ini tidak jauh berbeda pada masa-masa sebelumnya terutama pada abad ke-19 ketika sebuah riwaq Jawi (asrama) dihuni oleh sekitar 11 orang saja.[81] Bahkan jumlah menurun hingga tinggal 7 orang dan lainnya meninggalkan asrama dan tidak diketahui keberadaannya.[82]

Di pertengahan tahun 1920-an bersamaan dengan menguatnya arus gerakan modernisme, minat studi pelajar-pelajar Indonesia untuk menuntut Ilmu di Mesir meningkat. Perubahan ini muncul karena telah terjadi pergeseran motivasi pada pelajar-pelajar Indonesia dari sekadar menuntut ilmu agama berkembang pada hal-hal yang berhubungan dengan politik dan ideologi. Dalam hal ini, Kairo jelas lebih menarik dan lebih banyak memberikan kesempatan kepada pelajar-pelajar Indonesia untuk berinteraksi dengan dinamika pemikiran politik yang lebih menantang.

[80] Bayard Dodge. Al Azhar: *A Millenium of Muslim Learning*. Washington DC: the Middle East Institute, 1961.

[81] Abaza mengutip data ini dari Ali Mubarak, seorang ahli sejarah dari Mesir, lihat Mona Abaza, *Islamic Education: Perception and Exchanges Indonesian Students in Cairo*. Paris:Cahier Archipel 23, 1994, hal. 99.

[82] Azyumardi Azra. 'Melacak Pengaruh dan Pergeseran Orientasi Tamatan Kairo'. *Studia Islamica*, Vol. 2., No. 3, 1995 hal. 207.

Menurut sejarawan Roff, pelajar-pelajar yang menuntut Ilmu di Mekah sebagian besar mendalami ilmu-ilmu agama sementara mereka yang belajar di Kairo di samping belajar ilmu-ilmu agama juga mendapatkan kesempatan untuk berinteraksi dengan dinamika pemikiran politik di Mesir.[83] Oleh karena itu, setelah kembali ke Indonesia, mereka diharapkan menjadi figur-figur yang terkenal di masyarakat, terutama kancah politik.

Di Yogyakarta pada tahun 1912, generasi Timur-Tengah yang mendapatkan sentuhan pemikiran Muhammad Abduh mendirikan organisasi sosial keagamaan yang diberi nama Muhammadiyah. Walaupun pendiri organisasi ini, Ahmad Dahlan (1868-1923), bukanlah alumni Mesir tetapi dia telah berinteraksi dengan pemikiran modernis ketika berada di Mekah dalam bimbingan ulama besar Mekah keturunan Minangkabau, Ahmad Khatib (1860-1916), seorang pengikut Muhammad Abduh. Beberapa aktifis agama dan politik pada masa itu pun telah menimba ilmu di Mesir. Sekembalinya dari Mesir, sebagian besar mereka membawa pengaruh pemikiran-pemikiran modernis ala Abduh dan membawa berbagai buku agama untuk diajarkan di sekolah-sekolah Indonesia.

Pengaruh Mesir terhadap Indonesia mulai menguat—sejak—setelah negara ini merdeka. Karena hubungan intelektual dan keagamaan inilah yang menjadikan Mesir sebagai satu-satunya negara di Timur-Tengah yang mengakui kemerdekaan Indonesia. Pengakuan ini pun tidak lepas dari pengaruh organisasi besar Ikhwanul Muslimin di Mesir yang secara khusus membentuk biro luar negeri—berusaha mendukung pembebasan bangsa-bangsa Muslim di belahan dunia—yang secara khusus melakukan lobi kepada pemerintah yang berkuasa untuk mendukung setiap langkah umat Islam dalam mencapai kemerdekaan. Pada umumnya,

[83] W.R. Roff, 'Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s', *Indonesia*, No. 9 (1970) hal. 73-87.

pengaruh modernis ini mulai nampak terutama dalam bidang pendidikan dengan memperkenalkan sistem pendidikan yang lebih modern.

Namun demikian, jumlah pelajar Indonesia di Mesir tidak banyak mengalami peningkatan hingga memasuki dekade 1970-an. Perjuangan mempertahankan kemerdekaan dan berbagai pemberontakan lokal yang melibatkan umat Islam telah mengurangi jumlah pelajar-pelajar Indonesia yang menuntut ilmu ke Timur-Tengah. Baru setelah Indonesia mengalami stabilitas politik dan peningkatan kondisi ekonomi jumlah mahasiswa Indonesia di Mesir mulai bertambah besar. Ditambah lagi kemajuan ekonomi Timur-Tengah sebagai 'Petro Islam' membuat kuota beasiswa untuk mahasiswa asing bertambah.[84] Pada tahun 1953 jumlah mahasiswa Indonesia di Kairo sekitar 80 orang. Pada tahun 1982-1983 berjumlah 415. Pada tahun 1987 berjumlah 415, dan pada tahun 1993 berkisar sekitar 1000.[85] Kondisi politik umat Islam pun—pada masa itu sangat tertekan—memengaruhi minat para aktifis Islam untuk meninggalkan Indonesia guna menghindari kekecewaan politik yang semakin panjang.[86]

Penguatan peran alumni Mesir di bidang agama dan politik nasional berlangsung hingga awal tahun 1990-an. Mereka tidak hanya mewakili kelompok islamis, tetapi juga kelompok liberal. Mengapa? Karena sebelum era 1990-an, peran Mesir sebagai sumber inspirasi pemikiran-pemikiran alternatif sangatlah kuat—aspek sosial dan politik—Jumlah mahasiswa di Mesir telah mencapai ribuan.[87] Hanya saja menjelang akhir 1990-an terutama setelah tumbangnya rezim Orba, dinamika Islam Indonesia kembali dimarakkan oleh hadirnya gerakan-gerakan Islam yang

---

[84] Azyumardi Azra. Melacak ibid, hal. 200.

[85] Mona Abaza, *ibid*.

[86] Azyumardi, *Ibid* p. 227.

[87] Lihat Mona Abaza, *ibid*.

menjalin patron dengan Ulama Saudi Arabia. Bahkan pemikiran dan model gerakan Ikhwan yang lahir di Mesir pun mengalami intensifikasi penyebaran melalui kontak-kontak di Saudi Arabia dan bukan di Mesir.

Menariknya, kontak pertama para aktifis Gerakan Tarbiyah dengan pemikiran Ikhwanul Muslimin pun terjadi melalui mediasi Saudi Arabia. Memang peran Kerajaan Saudi Arabia—ingin mengokohkan posisinya sebagai *Khadimul Haramain* bagi negara-negara Muslim yang lain—ikut melarbelakangi kontak ini. Apalagi Saudi Arabia tidak menginginkan pengaruh revolusi Iran yang beraliran syiah mendapatkan simpati di negara-negara Muslim non Arab.[88] Akibatnya banyak tokoh-tokoh akademisi Ikhwanul Muslimin dari Mesir yang mendapatkan tekanan di-negaranya kemudian hijrah ke Saudi dan mengajar di univesitas-universitas kenamaan di Saudi. Tidak hanya itu, lembaga-lembaga pendidikan cabang universitas di Saudi dengan sponsor utama Kerajaan Saudi Arabia, seperti Lembaga Ilmu Pengetahuan Arab dan Islam (LIPIA) banyak mempekerjakan aktifis-aktifis ikhwan. Dari sinilah kemudian interaksi pemikiran dan gerakan terjadi, yang melibatkan Indonesia sebagai penerima dan Timur-Tengah sebagai pemasok ide.

Awal masuk dan berkembangnya pemikiran Ikhwan di Indonesia, dari Saudi, melalui saluran pendidikan. Alumni Saudi yang menyelesaikan studinya tahun 1980-an kembali ke Indonesia dan mentransfer pemikiran baru ini kepada generasi Muslim Indonesia. Pemikiran ini kemudian mengalami sintesis dengan pemikiran-pemikiran Islam lokal yang sudah berkembang saat itu. Sintesis ini melibatkan warisan tradisionalis dan modernis

[88] Untuk mendapatkan gambaran singkat mengenai transmisi pemikiran Ikhwanul Muslimin di Indonesia lihat Muhammad Imdadun, 'Tansmisi Gerakan Revivalisme Islam Timur-Tengah ke Indonesia 1980-2002' (Studi Atas Gerakan Tarbiyah dan Hizbut Tahrir Indonesia), Master's Thesis, Jakarta:Universitas Indonesia, 2003.

yang kemudian menjadi kekuatan dakwah yang memiliki daya hidup yang sangat panjang dan banyak menarik kalangan Islam, terutama dari kelompok mahasiswa.

Posisi alumni Timur-Tengah menjadi sangat penting dalam proses transfer pemikiran dan gerakan di Indonesia. Peran ini tidak hanya berlangsung saat awal perkembangan Gerakan Tarbiyah saja, tetapi terus berlangsung hingga saat ini. Para mahasiswa yang belajar di Timur-Tengah berinteraksi dan mengikuti pengajian-pengajian yang diadakan oleh senior-senior mereka yang lebih dahulu mengadopsi pemikiran Ikhwanul Muslimin. Lalu, setibanya mereka di Indonesia menambah kekuatan penyebaran ide-ide baru ini di lingkungan mereka. Hampir bisa dikatakan bahwa secara umum wilayah-wilayah di Timur-Tengah—sejak dulu menjadi basis kaderisasi organisasi NU dan Muhammadiyah di bidang agama—kini telah terwarnai oleh Gerakan Tarbiyah. Kemenangan mutlak PKS di daerah pemilihan luar negeri seperti, Mesir, Arab Saudi, Yaman, Sudan, dan Yordania, mengindikasikan pengaruh yang kuat partai ini di kalangan mahasiswa-mahasiswa berlatang belakang tradisionalis dan modernis.[89] Tentunya sekembalinya mereka ke institusi-institusi, baik di pesantren maupun lembaga-lembaga pendidikan Islam lainnya akan membawa perubahan besar bagi penyebaran PKS pada masa-masa yang akan datang.

Para alumni Timur-Tengah era 1980-an kembali ke tanah air menghidupkan dakwah yang terbengkalai karena tekanan rezim dan banyak di antara mereka kemudian menjadi pengurus PK(S). Namun demikian, mereka ini bukanlah satu-satunya orang yang berinteraksi dengan pemikiran Ikhwan. Jauh sebelum pioner Gerakan Tarbiyah ini memulai dakwahnya, banyak alumni-alumni Timur-Tengah yang sudah melakukan kontak dengan para

[89] Lihat hasil penghitungan suara luar negeri KPU di www. kpu.or.id

aktifis Ikhwanul Muslimin. Hanya saja kebanyakan mereka di era itu tidak tertantang mengembangkan pemikiran itu di Indonesia karena disibukkan dengan aktivitas-aktivitas organisasi, baik di NU maupun Muhammadiyah.[90]

Masuknya pemikiran Ikhwan ke Indonesia dalam saluran akademik yang diadaptasikan dengan berbagai macam orientasi keagamaan lokal Indonesia telah mampu menghadirkan gerakan Islam baru di Indonesia yang berfungsi sebagai tempat penyatuan bagi berbagai kelompok Islam dari latar belakang yang berbeda-beda. Generasi-generasi Islam dari latar belakang keluarga Muslim tradisionalis dan modernis kemudian tidak canggung untuk bergabung dalam gerakan ini. Berbagai kelompok studi dan kajian Islam yang berkembang di kampus-kampus Indonesia pada era 1980-an seakan mendapatkan energi dan orientasi baru tentang model dakwah di Indonesia. Bagi mereka yang anti pati terhadap kebijakan Azas Tunggal rezim Orba, misalnya, mendapatkan arahan baru untuk tidak menghabiskan energi menentang dan memusuhi pemerintah, tetapi disalurkan dalam bingkai aktivitas dakwah yang konstruktif dalam bentuk pendalaman dan pengamalan Islam. Mereka yang terbiasa dengan amalan spiritual dan keshalihan dalam beragama pun mendapatkan muatan orientasi baru tentang pengamalan Islam yang menghendaki aplikasinya dalam segala aspek kehidupan.[91] Tidak heran kalau kemudian partai yang didirikan oleh para aktifis Gerakan Tarbiyah ini dipenuhi oleh wajah-wajah baru generasi Islam yang berasal dari berbagai latar belakang keluarga Muslim, baik NU, Muhammadiyah maupun ormas-ormas yang lain.[]

---

[90] M. Natsir misalnya telah menjalin komunikasi dengan kalangan Ikhwanul Muslimin. Sementara M. Rasyidi, Menag RI pertama, juga sering mengikuti kegiatan-kegiatan yang diadakan oleh para aktivis Ikhwanul Muslimin, bahkan sering menghadiri kajian yang diasuh oleh Sayyid Qutb, lihat Muhammad Imdadun, ibid., hal 105.

[91] wawancara dengan Rahmat Abdullah, *ibid.*

Ikhwanul Muslimin sebagai Sumber Inspirasi

Satu-satunya partai politik di Indonesia yang memiliki ideologi yang jelas adalah PKS. Terinspirasi oleh gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir, Gerakan Tarbiyah yang merupakan tulang punggung dan pendukung utama partai ini mencoba untuk memformulasikan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan sehari-sehari. Munculnya PKS adalah salah satu bagian dari keyakinan mereka bahwa partai merupakan alat dalam mengemban misi Islam yang universal.

Hanya saja bayang-bayang Ikhwanul Muslimin dalam diri partai ini membuat banyak pengamat Islam dan politik menganggap PKS tidak ada bedanya dengan kelompok-kelompok Islam fundamentalis saat ini. Label ini diberikan mengingat Ikhwanul Muslimin dalam persepsi mereka adalah organisasi Islam fundamentalis terlarang di Mesir. Ketidakpahaman para pengamat asing dan pengamat Indonesia terhadap Ikhwan dikarenakan mereka tidak memahami gerakan ini dan cenderung melihatnya dari sisi politik di mana kehadiran gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir dianggap ancaman bagi kelangsungan pemerintah

yang berkuasa. Mereka tidak melihat dari aspek gerakan sosial (social movement) yang memungkinkan adanya penilaian lain bahwa tidak selamanya pihak yang berseberangan dengan rezim yang berkuasa adalah kekuatan kontra produktif.

Beberapa contoh yang bisa dihadirkan di sini adalah adanya kecurigaan mereka terhadap PKS sebagai partai Islam yang dianggapnya tidak bisa berdampingan dengan sistem demokrasi. Dalam penilaian mereka, meskipun PKS menjalankan demokrasi tetapi tidak ada jaminan bahwa demokrasi akan tetap eksis seandainya mereka berkuasa.[92]

Kecurigaan lain adalah, apa yang mereka sebut sebagai *hidden agenda* yang sewaktu-waktu bisa memporak-porandakan sistem demokrasi dan pluralisme. Hal ini menunjukkan ketidaksiapan mereka dalam menerima kenyataan 'keberhasilan partai Islam baru dalam pentas politik'. Dalam hal ini, seorang penulis lokal di salah satu media di Indonesia secara tersirat mengungkapkan kegusarannya tentang kemungkinan PKS memakai jalan pintu belakang.[93] Demikian juga dengan hanya terpaku pada label fundamentalisme, masih ada yang mempertanyakan kemampuan PKS sebagai partai Islam untuk melakukan *sharing of power* apabila berkuasa.[94] Pendapat yang lebih realistis—walaupun masih dalam keragu-raguan—adalah melihat PKS sebagai kekuatan potensial di alam demokrasi dan menganggap sangat penting bagi dunia Barat untuk menjalin komunikasi dengan kelompok-kelompok yang demikian.[95]

Padahal jika kita mau cermat dan teliti menganalisa sejarah dan perkembangan politik gerakan yang sangat berpengaruh di dunia

[92] Lihat tulisan Greg Barton. *Indonesia's Struggle: Jemaah Islamiyah and The Soul of Islam*. Sydney: UNSW Press, 2004.

[93] Lihat Ahmad Najib Burhani. 'Piagam Jakarta dan Piagam Madinah'. *Kompas*, 31 September 2004.

[94] Hamid Basyaib. 'Dilema Partai Agama'. *Islamlib, 19 April 2004.*

internasional saat ini, maka kita akan mendapatkan gambaran yang berbeda dengan *image* yang sudah melekat pada gerakan sosial-keagamaan dan politik ini. Sebaliknya, kehadiran gerakan ini justru memiliki potensi dan ideologi kuat yang mengedepankan sikap moderat dan perubahan secara alamiah dan gradual. Justru munculnya Ikhwanul Muslimin merupakan jalan keluar yang terbaik agar umat Islam terhindar dari sikap ekstrimisme dan radikalisme. Untuk itu, sisi lain pemikiran-pemikiran dan ide-ide Hasan Al Banna sebagai pendiri gerakan ikhwan perlu diketengahkan secara lebih komprehensif dalam menganalisa gerakan. Hal ini diperlukan karena banyak gerakan-gerakan Islam di dunia, termasuk di Indonesia merasa perlu mewarisi pemikiran-pemikiran Hasan Al Banna dan menjadikannya sebagai salah satu model dalam memperjuangkan ide-ide Islam.

Ikhwanul Muslimin didirikan oleh Hasan Al Banna pada tahun 1928. Al Banna adalah sosok pendidik dan guru pada sekolah dasar dengan latar belakang agama keluarga yang kuat. Pendidikan dan pengalaman keagamaan banyak didapatkan secara informal, sementara dia sendiri meniti jenjang pendidikan modern di Universitas Darul Ulum, Mesir.[96] Secara umum, Al Banna bukanlah tipe pemikir seperti halnya Jamal Ad-Din Al Afghani maupun Muhammad Abduh dan Rashid Rida. Dia adalah tipe pemimpin kharismatik yang mampu menciptakan gerakan untuk melakukan perubahan secara mendasar dalam masyarakat.

---

[95] Lihat Greg Fealy. *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia*. Alexandria: Lowy Institute, 2005. Initisiatif presiden Amerika Serikat George Bush dalam mendesak koleganya di Mesir, Husni Mubarak, untuk membolehkan anggota-anggota Ikhwanul Muslimin di Mesir mengikuti dan mencalonkan diri sebagai kandidat dalam pemilihan umum dan sambutan luas kalangan politisi dan pemerintah terhadap PKS merupakan usaha-usaha untuk menjalin komunikasi yang lebih baik dengan kelompok Islam.

[96] John Obert Voll. *Islam Continuity and Change in the Modern World*. Essex: Westview Press, 1982, p.175.

Berikut adalah deskripsi yang menarik tentang figur Al Banna:

Al Banna memiliki tiga kualifikasi kepemimpinan yang luar biasa. Dia memiliki sifat yang lembut dan hangat dalam berkomunikasi. Dia adalah orator ulung yang mampu memengaruhi psikologis para audiens. Dia menguasai retorika bahasa yang jarang dimiliki orang. Karenanya di dunia Arab, orang yang memiliki kelebihan seperti ini pastilah mendapatkan rasa hormat dan simpati.[97]

Dalam banyak hal, Al Banna lebih tertarik untuk menyatukan umat Islam yang berasal dari beragam pemikiran dan kelompok serta berusaha menghindari perselisihan yang tidak produktif.[98] Pengalamannya terlibat dalam aktivitas sufi Hasafiyah selama lebih dari 20 tahun telah membentuk kekuatan kepribadian dan moral karakternya. Uniknya, konsep tasawuf yang dia jalankan tidak membatasi dirinya untuk berinteraksi dengan persoalan sosial di sekitarnya.[99]

Dimensi tasawuf yang menekankan aspek moral menemukan signifikasinya ketika dipertemukan dengan ide-ide *Salafus Salih* yang menyediakan kerangka pemurnian Islam berdasarkan syariat Islam. Namun yang dimaksud konsep Salafi oleh Al Banna bukanlah merupakan gerakan Salafi yang melembaga, tetapi jauh lebih luas sebagai semangat untuk mengembalikan ajaran-ajaran Islam pada sumber-sumber yang otentik, yaitu Al Quran dan Sunah.

Al Banna kemudian berusaha melengkapi pemikirannya dengan aspek-aspek lain yang lebih menyeluruh. Baginya Islam adalah totalitas (*kaffah*) yang melingkupi semua aspek. Kekuatan

---

[97] Ibid, p. 152.

[98] Ishak Musa Husaini. *The Muslim Brethren*. Westport: Hyperion Press, 1986, hal. 25.

[99] Ibrahim M. Abu Rabi. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York Press, 1996, p. 67.

moral dan otentisitas sumber-sumber agama tidaklah sempurna tanpa dibarengi oleh upaya-upaya sosial yang berdimensi gerakan. Di sinilah kemudian, Ikhwanul Muslimin menemukan momentum sebagai gerakan keagamaan yang tidak hanya terpaku pada aktivitas dakwah konvensional, seperti ceramah, tabligh, dan *halaqah,* tetapi lebih dari itu terus bergelut berusaha menyelesaikan problematika masyarakat.

Pada awal perkembangannya, Ikhwanul Muslimin adalah gerakan sosial keagamaan yang bertujuan memperbaiki kondisi moral, spritual, dan sosial masyarakat Mesir pada waktu itu. Pun dimaksudkan untuk menandingi aktivitas missionaris Kristen yang makin marak.[100] Problematika politik dan sosial Mesir karena pengaruh peradaban Barat dan kolonialisme membuat masyarakat Mesir semakin jauh dari sendi-sendi ajaran Islam. Al Banna memandang usaha membawa masyarakat kembali kepada naungan Islam perlu dilakukan. Di sinilah kemudian Ikhwanul Muslimin berkembang pesat sebagai jawaban atas merosotnya nilai-nilai moral, sosial, dan politik bangsa Mesir.[101]

Di sadari atau tidak peran sosial dan politik Ikhwanul Muslimin kemudian membuat organisasi ini semakin mendapatkan pengaruh yang luar biasa di Mesir. Sebagaimana konsep awal organisasi ini yang melihat Islam sebagai ajaran yang melingkupi semua aspek keagamaan maka perluasan peran pada ranah politik, walaupun tidak berbentuk partai politik formal, tidak bisa dihindari. Kemampuan Ikhwanul Muslimin dalam mengorganisasi dan memobilisasi massa menempatkannya sebagai kekuatan politik yang disegani. Bahkan ada yang melihat bahwa Ikhwanul Muslimin lebih menampakkan warna politik

[100] Hasan Al Banna. *Memoar Hasan Al Banna.* Solo: Era Intermedia, 2004, hal. 43.

[101] Richard Mitchell. *The Society of Muslim Brothers.* London: Oxford University Press, 1969, hal. 6.

dibanding keagamaan.[102] Assasinasi terhadap Mursyid Am, Hasan Al Banna, bulan Pebruari tahun 1949, ini membuktikan adanya persoalan politik akut yang menimpa organisasi ini dengan pihak yang sedang berkuasa saat itu.

Secara umum, gerakan Ikhwanul Muslimin dapat digambarkan sebagai organisasi yang memiliki karakteristik dasar seperti yang dijelaskan oleh Al Banna sendiri. Gerakan Ikhawanul Muslimin adalah (1) *dakwah salafiyah* dalam artian menolak setiap aktivitas yang bertentangan dengan Al Quran dan Sunah, (2) *tariqah sunniyah* yang menekankan pentingnya mempraktikkan ajaran-ajaran Nabi Muhammad, (3) *haqiqah sufiyyah* yang menempatkan moralitas dan kebersihan hati sebagai identitas, (4) *hai'ah siyasiyah* yang menginginkan adanya perubahan politik dan sosial dari dalam, (5) *jama'ah riyadhiyah* yang menaruh perhatian pada pentingnya olahraga dan kesehatan (6) *rabithah ilmiyah tsaqafiyah* yang berusaha meningkatkan kemampuan ilmiah dan pengetahuan, (7) *shirkah iqtishadiyah* yang memastikan adanya kekuatan ekonomi dan distribusinya secara adil, dan (8) *fikrah ijtimaiyah* yang berkomitmen untuk berkontribusi dalam menyelesaikan persoalan sosial.[103]

Oleh karena itu, apa yang dirumuskan Al Banna tentang Ikhwanul Muslimin sebagai gerakan adalah unsur gabungan antara kekuatan moral-spiritual, akademik, dan aktivisme sosial. Dalam hal ini Al Banna menyatakan.

Seandainya Allah menghendaki—kekuatan ilmiah Al Azhar bertemu dengan kekuatan ruhiyah kaum tarekat, ditambah kekuatan aktivitas jamaah-jamaah Islamiyah—tentulah umat

---

[102] Christina Phelps Harris. *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood*. The Hague: Mouton & Co., 1964 hal. 150-1.

[103] Hasan Al Banna. *Risalah Pergerakan*, hal. 227-9.

Islam akan menjadi umat yang tiada tandingannya. Segolongan umat yang berada pada posisi mengarahkan dan bukan diarahkan, memimpin dan bukan dipimpin, memberikan pengaruh kepada umat lain dan bukan dipengaruhi, serta dapat mengarahkan masyarakat sesat menuju jalan yang lurus.[104]

Pada dasarnya, munculnya kecurigaan beberapa kalangan pengamat asing dan lokal terhadap PKS sebagai representasi Islam fundamentalis disebabkan oleh ketidaklengkapan mereka dalam membaca dinamika gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir yang memang dijadikan inspirasi dan model politik oleh PKS. Ketidakpahaman mereka tercermin dari cara mereka membaca dua masalah pokok. Pertama yang berkenaan sikap kritis Ikhwan terhadap Barat dan kedua hubungan antara agama dan negara yang saling memengaruhi.[105]

Dalam masalah yang berhubungan dunia Barat, gerakan-gerakan yang mengadopsi model *Ikhwan* menunjukkan sikap yang kritis. Sikap kritis ini menjadi semakin meningkat ketika dunia Barat yang diwakili Amerika dianggap cenderung membela kepentingan Israel dan tidak pernah tegas dalam menyelesaikan persoalan Palestina. Sejak awal gerakan Ikhwanul Muslimin sendiri dan beberapa gerakan Islam kontemporer di berbagai dunia yang mengadopsi model gerakan Ikhwan ini, menampakkan sikap yang tidak pernah kompromi terhadap Israel. Ketika Amerika Serikat—beberapa kebijakan politik luar negerinya tentang masalah Timur-Tengah—menunjukkan sikap yang lembek terhadap Israel dan sebaliknya memberikan tekanan

[104] Hasan Al Banna, ibid., hal. 47

[105] Oliver Roy, melihat dua karakter gerakan Islam ini sebagai ciri yang menunjukkan aspek fundamentalisme dalam kasus cita-cita negara Islam dan anti-imperialisme yang berkembang menjadi anti Barat. Lihat Oliver Roy. *the Failure of Political Islam.* Cambridge: Harvard University Press, 1996, hal. 4.

keras kepada Palestina maka teori konspirasi yang melibatkan dua kekuatan besar, Israel (Zionis) dan Amerika (Barat) mendapat pijakan empiris. Lebih jauh lagi, teori konspirasi ini kemudian diperluas oleh kelompok-kelompok radikal sebagai konspirasi Kristen dan Yahudi dalam usahanya menyerang Islam.

Pada sisi yang berbeda, sikap kritis terhadap Barat terutama dalam menyikapi pendudukan Israel di Palestina dibaca oleh beberapa kalangan mainstream Barat sebagai sikap anti Barat *an sich*. Saat kelompok-kelompok radikal melakukan perlawanan kepada Barat dengan kekerasan sebagai manifestasi dari sikap anti Barat, pada waktu yang sama beberapa gerakan Islam dalam skala global pun mengkritisi sikap Barat yang dianggap tidak adil tetapi dengan cara yang berbeda, akan mendapatkan label dan digeneralisasi sebagai bagian dari mereka yang secara fundamental memang anti Barat. Akibatnya, setiap ada sinyal ketidakpercayaan umat Islam terhadap Amerika yang dilancarkan dalam bentuk protes dan demonstrasi, dengan mudahnya mereka—tidak memahami persoalan yang melatarbelakangi peristiwa itu—memberi label ekpresi-ekpresi kritis itu sebagai bagian dari kelompok radikal yang anti Barat.

Dalam merespon perkembangan awal Ikhawanul Muslimin misalnya, banyak penulis yang tidak mampu membedakan antara sikap Al Banna yang anti imperialisme dan kolonialisme dengan sikap yang semata-sama anti Barat. David Sagiv (1995), misalnya, menulis bahwa Ikhwanul Muslimin dan kekerasan adalah sesuatu yang inheren.[106] Menurut Sagiv, sikap Al Banna yang menyatakan tidak akan menggunakan kekerasan dan revolusi tidak bermakna apa-apa ketika dia sendiri berhasil memobilisasi massa melawan Israel. Sementara Cristina Phelps Harris melihat radikalisme

[106] David Sagiv. *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*. London: Frank Cass 1995.

Ikhwanul Muslimin karena pengaruh dari figur Hasan Al Banna yang menurutnya dididik dengan latar belakang keagamaan *fiqh Hanbali* yang sangat keras.[107] Padahal dalam biografi Al Banna, pengaruh yang sangat kuat pada diri pemimpin pertama Ikhwanul Muslimin ini adalah berasal dari ulama klasik, seperti Al Ghazali dan ulama-ulama sufi di zamannya yang sebaliknya justru menunjukkan perilaku lembut dan toleran. Dari sini kemudian label radikal dikembangkan kepada semua gerakan yang secara ideologi memiliki kesamaan orientasi dengan Ikhwanul Muslimin dengan justifikasi sikap-sikap mereka yang anti Barat.

Kenyataannya, Al Banna telah dengan jelas memilah antara peradaban Barat dan kolonialisme. Secara detail, dia menguraikan antara budaya Barat murni yang mengandung kemajuan ilmu pengetahuan, nilai-nilai moral, dan agama dengan sikap dan praktik agresif imperialisme.[108] Kristen yang berkembang di Barat dan Kristen asli di Mesir adalah berbeda. Mengapa? Karena yang pertama ini lebih menunjukkan sikap agresif imperialisme. Baginya tidak ada kata kompromi dengan kolonialisme.[109] Untuk mendudukkan sikapnya tentang Islam dan dunia Barat, lebih lanjut Al Banna menyampaikan:

Ada sebagian yang menuduh bahwa sistem Islam (dalam kehidupan modern ini) menjauhkan kita dari negara-negara Barat dan mengeruhkan hubungan politik antara kita dengan mereka, yang sebelumnya berjalan harmonis. Tuduhan itu tentu saja tanpa dasar dan merupakan lamunan belaka.

Akan halnya negara-negara itu (Barat-red), kalau mereka tetap berburuk sangka kepada kita, memang begitulah jalan pikiran

---

[107] Christina Phelps Harris. *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood.* The Hague: Mouton & Co., 1964, hal. 143.

[108] Ishak Musa Husaini, *ibid.*, hal. 103.

[109] Ibrahim M. Abu Rabi, *ibid.*, hal. 80.

mereka, baik kita mengikuti Islam maupun tidak. Namun, jika saja mereka dengan tulus mau memberikan kepercayaannya kepada kita, sebenarnya para juru bicara dan para politisi mereka pun sering berkata lantang bahwa setiap negara itu bebas menentukan sistem ideologi yang akan dijadikan pijakannya, sepanjang tidak merampas hak-hak bangsa lain.[110]

Hanya saja, sisi yang sulit dipahami dari pemikiran Ikhwanul Muslimin oleh kalangan Barat adalah cara pandang gerakan ini terhadap persoalan dan problematika umat Islam di dunia. Ikhwanul Muslimin berkeyakinan bahwa negara Islam itu satu dan tidak terbagi-bagi. Sementara realitas modern sekarang ini, tidak mendukung pemikiran yang demikian karena tiap negara apapun agamanya memiliki kedaulatan masing-masing. Akibatnya, prinsip Ikhwan yang melihat satu dunia Islam dan keyakinan bahwa memusuhi satu bagian wilayah Islam berarti memusuhi semuanya itu, di luar logika Barat dan dunia modern.[111] Keterlibatan umat Islam mendukung gerakan minoritas Islam di negara-negara mayoritas non-Islam dijadikan sebagai alasan untuk menghubungkan mereka secara ideologi dan organisasi dengan kelompok-kelompok minoritas tersebut. Padahal memang sebenarnya, prinsip umat Islam sebagai satu tubuh adalah benar adanya. Hanya saja cara-cara untuk menyatakan solidaritas itu, hendaknya bisa dilihat secara obyektif karena ungkapan solidaritas itu memang disampaikan dalam berbagai model, dari yang langsung terjun ke medan perang hingga pada aksi-aksi solidaritas damai. Di sini kejelian untuk membaca peristiwa-peristiwa solidaritas umat Islam menjadi sangat penting dalam upaya menghindari kesalahan fatal dalam memandang dinamika

---

[110] Hasan Al Banna, *Risalah Pergerakan,* ibid., hal. 112-3.

[111] Hasan Al Banna. *Memoar Hasan Al Banna.* ibid., p. 265.

gerakan Islam secara global.

Wacana cita-cita negara Islam yang selalu dinisbahkan kepada setiap gerakan Islam yang telah mentransformasikan dirinya ke dalam bentuk partai Islam pun menjadi sesuatu yang terus menghantui para pengamat politik. Cita-cita utopia yang dianggap sebagai representasi kekuatan fundamentalisme (radikal) ini kemudian menjadi pisau bedah satu-satunya dalam melihat peran Islam politik di suatu negara. Tidak heran kemudian, kalau kehadiran PKS di Indonesia akan selalu dihadapkan pada pertanyaan-pertanyaan senada tentang sikap PKS terhadap negara Islam. Apabila pertanyaan itu telah terjawab, baik mereka puas ataupun tidak, maka pertanyaan berikutnya bernada *suspicious* yang muncul adalah sejauhmana sikap PKS dalam merespon isu syariat Islam. Begitu terperangkap dalam pertanyaan-pertanyaan menjebak ini, maka dengan mudah partai ini akan dikategorikan sebagai partai fundamentalis. Padahal konteks politik, sosial, dan budaya lokal di setiap negara sangat berpengaruh dalam membentuk ide-ide Islam alternatif yang tidak melulu identik dengan negara Islam dan semangat fundamentalisme.

Bagaimanapun juga, konsep fundamentalisme—yang menekankan pada praktik literal dalam memaknai kehidupan politik dalam bingkai Islam—tidak mendapatkan pijakan argumentasi yang kuat apabila dihadapkan pada kenyataan kompromi politik yang dilakukan oleh gerakan-gerakan Islam saat ini dalam partisipasinya pada sistem demokrasi. Lebih jauh lagi, kenyataan politik di Indonesia memberi ruang yang luas bagi penyampaian ide-ide Islam di dalam negara, mengingat dasar negara Pancasila yang berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa menjamin kebebasan dan ekspresi keagamaan sepanjang dilakukan menurut konstitusi dan diterima oleh mayoritas masyarakat Indonesia. Karena karakter dasar pendirian negara Indonesia bukanlah suatu negara yang sekuler maka sebenarnya upaya memasukkan nilai-nilai

agama dalam koridor formal bukanlah suatu peristiwa yang aneh dan tidak perlu dipahami sebagai ancaman terhadap kekuatan yang lain.

Cara baca terhadap fenomena gerakan Islam yang monolitik ini jelas tidak menguntungkan hubungan harmonis antara Islam dan Barat. Kearifan Barat (Amerika) di dalam mengevaluasi peran globalnya perlu dihadirkan. Kejujuran dalam berdemokrasi dengan mengesampingkan kepentingan-kepentingan sepihak yang dapat memandulkan demokrasi perlu segera diwujudkan. Dalam hal ini, kebijakan Amerika Serikat dalam membela dan mempertahankan rezim sekuler otoriter karena secara kebetulan mampu melindungi kepentingan ekonomi dan politiknya. Akan tetapi konsekuensinya, Amerika harus menahan arus demokrasi yang salah satunya akan memunculkan kekuatan Islam dalam pesta demokrasi. Kalau kondisi seperti ini tetap dipertahankan, niatan untuk menjalin hubungan dan komunikasi antara Barat dan dunia Islam secara fair dan saling menguntungkan hanya akan menjadi slogan belaka, bahkan sangat jauh dari nilai-nilai fundamental demokrasi. Akibatnya, dialog-dialog peradaban yang diadakan antara dua kutub peradaban yang sebenarnya memiliki titik kesamaan ini tidak akan pernah berujung pangkal. Kelompok Islam menuduh Barat melakukan konspirasi menghancurkan Islam, sementara Barat pun memandang munculnya gerakan-gerakan Islam dengan berbagai manifestasinya sebagai ancaman serius bagi peradabannya.[]

Konstribusi dan Tantangan

1. Manifestasi Baru Islam Politik
2. Syariah Islam Berwawasan Kesejahteraan
3. Tantangan di Masa Depan

Di tengah-tengah kegusaran rakyat Indonesia tentang nasib dan masa depan bangsa karena krisis multidimensi yang berkepanjangan ini, ternyata masih menyisakan sebuah harapan untuk menyongsong hari esok yang lebih baik. Kalau pun persoalan bangsa itu sangat kompleks untuk segera dipecahkan, setidaknya ada bagian-bagian yang bisa diuraikan dan dicari benang merahnya. Munculnya partai yang memiliki komitmen khusus untuk berjuang mengangkat nasib dan mengurangi penderitaan rakyat disertai dengan kemauan yang tinggi dalam melakukan perubahan secara struktural menjadi dambaan hampir setiap warga negara Indonesia. Disadari atau tidak, kehadiran PKS pada momentum yang tepat ini telah memerankan fungsi itu dan sebagian harapan rakyat Indonesia telah dibebankan kepadanya. Meningkatnya suara PKS pada pemilu 2004 adalah pertanda adanya kepercayaan rakyat terhadap partai ini.

Pada sisi lain, secara lebih khusus, kehadiran PKS memiliki makna tersendiri bagi umat Islam di Indonesia. PKS telah mampu menumbuhkan kembali kepercayaan rakyat Indonesia kepada partai Islam. Partai yang dalam beberapa dekade lamanya mengalami delegitimasi, dalam pandangan negara maupun rakyat, kini mulai bersinar kembali. Memang, kehadiran partai baru ini telah melahirkan sikap baru di kalangan rakyat Indonesia dalam hal memandang partai Islam. Apapun motivasi rakyat Indonesia memilih partai ini, keberhasilan PKS melipatgandakan jumlah konstituennya pada pemilu 2004 yang lalu secara tidak langsung telah menjawab keraguan sebagian kalangan di Indonesia tentang daya hidup partai yang berideologi Islam.

Masyarakat tidak lagi apriori atau merasa tidak nyaman apabila aspirasi mereka disalurkan lewat partai Islam. Sepanjang partai itu memperjuangkan apa yang mereka cita-citakan dan memiliki integritas tinggi, rakyat pun tidak akan ragu-ragu untuk memilihnya. Ini berbeda dengan era sebelum masa Reformasi, ketika sebagian besar rakyat Indonesia enggan untuk berhubungan dengan bentuk-bentuk Islam yang terorganisasi. Mengapa? Karena mereka takut dianggap memiliki hubungan dengan kelompok-kelompok Islam yang divonis rezim Orla dan Orba sebagai kelompok yang melawan pemerintah yang sah, seperti Darul Islam (DI) dan Masyumi.

Namun demikian, di samping kontribusi positif yang ada, bukan berarti PKS dengan mudahnya melenggang mendulang sukses di masa-masa mendatang. Masih banyak tantangan-tantangan yang harus dihadapi untuk membuktikan apakah partai ini akan berjaya atau malah ditinggalkan massanya. Tidak hanya itu, munculnya kebimbangan di kalangan pengamat politik tentang 'wujud' dan 'wajah' partai yang sebenarnya adalah juga bagian dari pekerjaan rumah yang harus dijawab oleh partai ini. Diantara isu-isu yang selalu dihadapkan kepada partai ini adalah masalah penerapan syariat Islam dan hubungan antara praksis politik PKS sekarang ini dengan stigma terhadap Islam politik yang sudah berkembang di kalangan para pengamat secara umum. Dalam pembahasan berikut, di samping akan dikupas beberapa kontribusi penting PKS, baik dalam konteks bangsa Indonesia maupun dalam wacana Islam politik secara umum, juga, akan disertakan tanggapan-tanggapan para pengamat terhadap kehadiran PKS di ranah politik ini.[]

Manifestasi Baru Islam Politik

Berbagai pembahasan mengenai kecenderungan dan karakter utama Islam politik secara umum, sering disederhanakan ke dalam dua kategori. Kategori-kategori ini biasanya diterapkan berdasarkan gambaran praksis Islam politik di berbagai negara, terutama di Timur-Tengah. **Pertama,** Islam dipahami sebagai ideologi politik yang berfungsi sebagai justifikasi dan legitimasi untuk melindungi tatanan sosial, politik, dan ekonomi yang sudah mapan. Dalam tataran domestik, hal ini bisa dilihat dari upaya kelompok Islam dalam melindungi kepentingan rezim yang sedang berkuasa atau dengan kata lain cenderung pro *status quo*. **Kedua,** Islam digunakan sebagai kekuatan melawan *status quo* itu sendiri. Dalam hal ini Islam berfungsi sebagai kekuatan ideologi dan instrumen untuk menentang, melawan, bahkan menggulingkan rezim yang berkuasa. Di negara-negara yang mayoritas penduduknya non-Muslim, kekuatan Islam lebih termanifestasikan dalam bentuk kekuatan-kekuatan pendukung berbagai gerakan separatis.[112]

Beberapa negara seperti Arab Saudi, Mesir dan Maroko di Timur-Tengah, serta Pakistan di Asia Selatan adalah contoh bagaimana ideologi Islam berfungsi sebagai sumber legitimasi kekuasaan rezim.

Arab Saudi mengandalkan legitimasi politik dan kelangsungan kekuasaannya dari dukungan keluarga Muhammad bin Abdul Wahab untuk menguasai daerah Nejed dan Hijaz sebagai usaha mendirikan kerajaan Saudi Arabia yang sekarang ini. Gerakan purifikasi Abdul Wahab pun mampu mengkokohkan eksistensinya di Semenanjung Arab ini. Dampaknya, Islam yang dipraktikkan di Saudi pada satu sisi mendapatkan perlakuan khusus dan dalam perkembangannya selalu diarahkan untuk mendukung rezim yang berkuasa. Akan tetapi, pada sisi yang lain telah kehilangan kekuatan kontrol terhadap pemerintah.

Mesir memiliki dinamika yang berbeda dengan Arab Saudi, tetapi memiliki kesamaan dalam hal pengaruh negara terhadap perkembangan agama. Kelompok ulama mapan yang diwakili oleh institusi Al Azhar adalah sumber dukungan kekuatan Islam terhadap rezim-rezim yang berkuasa, mulai dari pemerintahan Gamal Abdul Naser hingga Husni Mubarak. Di samping menikmati posisi penting dan perlakuan istemewa dari pemerintah, institusi Islam seperti Al Azhar sering dipakai untuk mendukung kebijakan pemerintah yang sering berseberangan dengan kepentingan rakyat secara umum. Akibatnya, kredibilitas dan otoritas keagamaan Al Azhar pun tidak dapat diterima oleh semua kelompok Islam, terutama bagi mereka yang selalu dimarginalkan oleh rezim yang berkuasa.

Beberapa contoh kasus, seperti di Pakistan, Libya, dan Afghanistan pun menunjukkan fenomena yang tidak jauh berbeda di mana kekuatan Islam sering dijadikan alat legitimasi

[112] Mohammed. *The Politics of Islamic Reassertion*. Croom Helm: London, 1981, hal. 271.

demi keberlangsungan kekuasaan rezim-rezim yang ada. Bahkan dijadikan alat legitimasi bagi etnik-etnik tertentu yang sedang berkuasa untuk meminggirkan etnik yang lain.

Manifestasi Islam sebagai kekuatan oposisi dan perlawanan terhadap *status quo* bisa dilihat dari kasus awal revolusi Iran 1979. Munculnya kekecewaan ekonomi, kekecewaan sosial, meningkatnya perasaan tertindas di kalangan masyarakat secara umum, serta kepemimpinan Syiah dengan model hirarki yang sangat sentral, memungkinkan terjadinya sebuah revolusi dengan bendera Islam. Keberhasilan revolusi Iran dengan semangat revolusioner ini akhirnya mengundang kekhawatiran negara-negara Muslim di dunia akan kemungkinan masuknya pengaruh itu ke dalam negara-negaran mereka. Meskipun usaha-usaha menyuntikkan pemikiran revolusi model Iran terus dilakukan sejak dekade 80-an, tetapi membayangkan terjadinya peristiwa yang sama di negara-negara Muslim adalah sesuatu yang sulit. Mengingat karakter dan kondisi sosial, politik, dan budaya negara-negara Muslim itu sangatlah berbeda-beda.

Pendekatan dengan melihat Islam secara politik, dalam fungsinya sebagai kekuatan pendukung dan anti *status quo,* tidaklah memadai dalam menggambarkan peran Islam dalam wilayah publik saat ini. Pendekatan yang hanya menampilkan peran Islam dalam dua kutub yang saling berlainan menjadi tidak valid. Mengapa? Karena Islam diposisikan pada konteks defensif dan menjadi sumber persoalan. Jika tidak pro-rezim, tentulah melawan pemerintah yang berkuasa. Padahal dalam praktik kontemporer tidak lagi demikian.

Islam politik yang termanifestasikan dalam wujud partai Islam kemudian selalu dipertanyakan komitmennya terhadap isu-isu pluralisme. Tidak hanya itu, partai berlandaskan agama pun sering diragukan kesiapannya untuk melakukan pembagian kekuasaan (*power sharing*). Partai Islam dianggap sebagai partai

yang menginginkan penerapan ajaran-ajaran Islam secara formal dan tidak mungkin dapat menerima kehadiran pihak luar (*outsider*) karena akan menjadi penghambat pencapaian tujuan-tujuan politiknya. Sistem demokrasi selalu menawarkan adanya berbagai kemungkinan untuk melakukan *power sharing*. Mengapa? Karena untuk berkuasa secara mayoritas penuh dalam sebuah sistem demokrasi adalah hal yang mustahil. Dampak lebih lanjut dari pandangan semacam ini adalah munculnya stigma bahwa partai Islam tidak mungkin sejalan (*compatible*) dengan sistem demokrasi.

Munculnya partai Islam, PKS, dalam panggung perpolitikan nasional Indonesia akan menjadi peristiwa politik yang menarik. PKS diharapkan memberikan kontribusi tersendiri dalam memandang praksis Islam politik di dunia Islam yang secara umum cenderung dilihat monolitik. PKS mampu menunjukkan kesiapannya dalam melakukan *power sharing* dan koalisi dengan partai-partai yang ada, tetapi tetap menjaga citranya sebagai partai yang komitmen terhadap aspirasi rakyat. Hal ini menggambarkan sebuah proses evaluasi terhadap praktik-praktik politik Islam sebelumnya.

Dua model partai Islam lama di Indonesia yang bisa dijadikan perbandingan adalah partai NU dan Masyumi. Masyumi yang didirikan pada tahun 1945 merupakan tempat berkumpulnya berbagai kelompok Islam pada waktu itu. Kelompok-kelompok yang mendominasi partai ini adalah NU, Muhammdiyah, Persis, dan beberapa organisasi-organisasi Islam lainnya. Pada tahun 1952 kader-kader NU keluar dari Masyumi. Hal ini terjadi karena koflik kepentingan antara kubu tradisionalis dan modernis, di mana NU merasa tidak terakomodasi secara proporsional dalam struktur pengurus harian partai—NU hanya ditempatkan pada posisi penasehat tanpa memiliki peran strategis—. Akhirnya NU pada pemilu 1955 mendirikan partai sendiri yang diberi nama

Partai Nahdlatul Ulama. Pada pemilu itu Partai NU menduduki urutan ketiga setelah Masyumi, sementara peringkat pertama diduduki PNI.

Yang menarik dari dua partai Islam besar di era 1950-an adalah berbedanya karakter dasar yang dimiliki. Masyumi yang memiliki komitmen kuat terhadap demokrasi dianggap terlalu kaku, sementara partai NU pada satu sisi lain lebih fleksibel, bahkan dianggap oportunis. Jika kita melihat argumen-argumen politik kedua partai Islam itu, kita dapat memahami mengapa mereka mengambil sikap yang demikian. Masyumi yang lebih terbiasa memakai pendekatan legal formal dalam mengambil kebijakan politiknya selalu mengarah pada sikap yang sangat *rigid*, sementara partai NU dengan pengembangan kaidah *ushul fiqh*-nya mampu mengeluarkan kebijakan-kebijakan politik yang lebih pragmatis. 'Apa yang tidak dapat diambil semuanya, janganlah ditinggalkan semuanya' adalah prinsip dasar partai NU yang sering dijadikan pijakan.

Dalam menyikapi masalah demokrasi terpimpin misalnya, Partai NU menganggap penting untuk terlibat dalam pemerintahan Soekarno. Dengan pertimbangan, harus ada unsur Islam yang terwakili dalam sistem demokrasi terpimpin demi memperjuangkan kepentingan Islam dari dalam. Sebaliknya Masyumi melihat keterlibatan dalam koalisi kaum nasionalis, agamis dan komunis (Nasakom), adalah sikap pengingkaran terhadap prinsip-prinsip demokrasi dan agama sekaligus. Akibatnya, Masyumi dibubarkan oleh pemerintah Soekarno, sementara NU terus berpartisipasi dalam kancah politik.

Catatan khusus tentang perilaku politik dan strategi dua partai yang memiliki basis yang berbeda dalam memperjuangkan ide-ide Islam adalah sebagai berikut. Partai NU dengan pertimbangan prinsip *mashlahat* menampilkan fleksibilitas dalam perilaku politiknya dan tidak begitu terpaku oleh ideologi agama maupun

politik. Partai NU kadang memudahkan persoalan dalam melihat realitas politik dan kekuasaan. Kekuasaan digunakan sebagai akses bagi elit-elit politiknya demi mendapatkan pengaruh pinggiran dalam struktur politik yang ada. Sementara kelompok Masyumi dengan kekakuan sikapnya terpaksa harus mengorbankan partai demi sebuah ideologi yang dipegang.[113]

Dari kasus ini kemudian timbul pertanyaan, apakah NU yang terlalu oportunis ataukah Masyumi yang terlalu kaku? Belajar dari dua kasus partai Islam tersebut, agaknya PKS tidak ingin mengulangi kesalahan-kesalahan para pendahulunya. Dalam penilaian-penilaian mereka, praksis partai NU jelas dianggap terlalu oportunis, sementara model Masyumi terlalu kaku dan kurang ada fleksibilitas dalam melihat realitas politik.[114]

Manifestasi Islam yang diamalkan oleh PKS pada akhirnya akan menghadirkan contoh lain dari wajah Islam politik. Ternyata, partai Islam adalah partai yang mampu mengadakan koalisi dalam usaha mendapatkan *power sharing*. Tampak jelas bahwa kehadiran Islam tidak hanya berfungsi sebagai kekuatan *status quo* atau melawan rezim. Islam kemudian dimanifestasikan dalam bentuk lain, yaitu sebagai kekuatan untuk mendorong perubahan

---

[113] Allan A. Samson. *Islam and Politics in Indonesia*. University of California: Berkely, 1972 hal. 2.

[114] Cerita dari Zulkieflymansyah, anggota DPR RI PKS (2004-2009), berikut ini adalah contoh bagaimana pentingnya sikap fleksibel antara berpegang pada prinsip dan berinteraksi dengan realitas sosial (politik). Dia menceritakan kisah menarik yang dikutip dari buku terkenal, *Alchemist* yang intinya sebagai berikut. Ada seorang penuntut ilmu yang ingin mendapatkan ilmu tentang rahasia hidup (*wisdom*). Dia pergi kepada seorang guru dan memintanya mengajari tentang rahasia hidup itu. Sang guru tidak mengajarkan apa-apa, malah menyuruhnya mengelilingi padepokan miliknya sambil membawa lampu minyak. Dia berpesan, 'Jaga, jangan sampai lampu ini padam!' Sang murid dengan hati-hatinya menjaga lampu itu sambil berkeliling padepokan. Kemudian, ia kembali kepada gurunya dengan membawa lampu minyak yang masih menyala dan melaporkan bahwa dia telah menjalankan tugasnya. Sang guru kemudian bertanya, 'Bagaimana perpustakaan yang aku miliki? Bagaimana komentarmu tentang bangunan ini dan itu?' Tentu saja

dari dalam. Kesempatan untuk menggandeng kelompok-kelompok lain dalam usaha memberikan kontribusi kepada negara dan bangsa tidak mungkin dihindarkan.

Ketika melihat penampilan PKS misalnya, ada beberapa kalangan yang masih meragukan kemampuan partai ini dalam melakukan penyesuaian-penyesuaian menurut realitas politik yang ada.[115] Bisakah PKS menunjukkan sikap luwes dalam berpolitik tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasarnya. Pandangan dan pemahaman para pengamat saat ini adalah, agama selalu menampakkan kecenderungan absolutisme dalam melihat kebenaran dengan doktrin-doktrin yang tidak mengenal wilayah abu-abu. Dan hal ini akan mendapatkan tantangan berat dalam dunia politik. Mungkinkah sesuatu yang absolut bisa bertahan dalam lingkungan yang penuh dinamika dengan banyaknya kemungkinan relativitas kebenaran?

Sebangun dengan kesederhanaan pembagian manifestasi Islam politik yang hanya dilihat dari dua kutub yang berbeda, pertanyaan-pertanyaan di atas pun menggambarkan adanya ketidakpercayaan bahwa ajaran-ajaran agama (agama itu sendiri) mampu memberikan pengaruh positif dalam politik dan pemerintahan. Alih-alih memberikan kontribusi yang positif,

---

sang murid tidak menyangka akan ditanya seperti itu, karena dia sibuk menjaga pelita agar tidak padam. Selanjutnya, sang murid mengulangi tugasnya dan berusaha secermat mungkin mengamati perpustakaan dan bangunan-bangunan yang ada di sekitarnya. Setelah selesai memutari padepokan dan mengetahui hampir semua seluk beluk padepokan, dia menghadap kepada gurunya. Sang guru dengan sederhananya bertanya, 'Di mana lampu itu?' Sang murid kaget bukan main, ternyata lampu minyaknya telah padam dan bahkan tertinggal entah di mana karena dia begitu asyik mengamati perpustakaan dan detail-detail bangunan lainnya. Kemudian sang guru berkata, 'Rahasia kehidupan adalah menjaga pelita itu agar tidak padam, sementara tetap bisa mengenali dengan baik apa-apa yang di sekitarnya tanpa harus mengorbankan yang lainnya.' (Diskusi dengan Zulkieflymansyah, Canberra, 30 Agustus 2004). Untuk lebih lengkap tentang cerita ini lihat Ben Jonson, *Alchemist*, London: A&C Black, 1991.

[115] Lihat Hamid Basyaib. 'Dilemma Partai Islam', Islib.com, 19 April 2004.

peran agama dalam politik malah dianggap sebagai penyebab munculnya disintegrasi bangsa. Karena Islam dalam praktiknya, selalu dilihat dalam wujudnya yang mencerminkan sikap konservatif atau revolusioner.

Sayangnya, sisi Islam politik yang lebih berorientasi pada perbaikan secara gradual (*reform*) tidak banyak diungkap. Memang, contoh-contoh kasus yang menunjukkan keberhasilan partai-partai Islam dalam pesta politik yang benar-benar demokratis tidaklah banyak. Kemenangan Refah pada tahun 1995 sebenarnya bisa menjadi preseden baik bagi hubungan antara demokrasi di dunia Islam. Akan tetapi, munculnya kekuatan yang tidak bisa menerima kehadiran partai Islam itu telah menghambat proses demokrasi itu sendiri.

Bagaimanapun juga, PKS tetap sebuah partai seperti partai-partai yang ada. Partai ini pun mengenal koalisi, *power sharing*, bahkan oposisi. Dalam praktiknya pun tetap saja proses *take and give* akan terjadi. Hanya saja dalam proses *political bargaining*, PKS memiliki acuan-acuan formal yang telah ditetapkan. Artinya jelas, mana yang bisa ditawar dan mana yang tidak.[116] Dalam melakukan koalisi misalnya, selalu saja ada prioritas-prioritas utama. Yang ideal adalah mendapatkan figur yang terbaik dan memiliki kedekatan visi dan misi. Apabila tidak ada figur ideal, berikutnya adalah mencari figur yang dianggap memiliki potensi kebaikan yang akan diikat dengan kontrak politik. Seandainya semua itu tidak ada, kalaupun harus memilih selalu berpedoman pada kaidah *ushul fiqh, akhafud dhararain*, mana yang lebih sedikit dampak negatifnya terhadap umat maupun dakwah secara umum.[117]

---

[116] Bidang Kebijakan Publik DPP PK, 'Proceeding Silaturahmi Nasional Anggota Legislatif Partai Keadilan', Jakarta, 5-7 Oktober 2001

[117] PKS Online, 5 Juni 2005.

Dari Hal inilah keluwesan partai mulai tampak. Pandangan bahwa partai Islam—kaca mata konservatif—tidak akomodatif dan cenderung pada sikap obsolutisme adalah gambaran masa lalu yang tidak lagi mendapatkan pijakan argumentasi kuat dalam membahas PKS. Perubahan-perubahan semacam ini hendaknya dipahami oleh para pengamat politik.[118] Islam politik selalu berusaha memperjuangkan ide-ide Islam yang disesuaikan dengan hambatan maupun peluang yang dihadapi.[]

---

[118] Olivier Roy. Changing Patterns among Radical Islamic Movements. *The Brown Journal of World Affairs*, Vo. VI, Issue 1 (Winter/Spring, 1999).

Syariah Islam
Berwawasan Kesejahteraan

Karakter utama dari partai-partai Islam yang ada sekarang adalah tetap dipegangnya semangat perjuangan penerapan syariat Islam. Karena bagaimanapun partai Islam tanpa cita-cita ini akan kehilangan esensinya. Mengingat cita-cita pendirian negara Islam telah pudar di Indonesia maka perjuangan yang mengarah pada penerapan syariat Islam menjadi pilihan terakhir. Beberapa calon anggota Legislatif (caleg) dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB) menyatakan komitmennya untuk terus memperjuangkan cita-cita ini secara ril.[119]

Munculnya partai Islam yang tidak bersemangat dalam hal kampanye penerapan syariat Islam secara formal kemudian menjadi pertanyaan besar. PKS misalnya, tidak menyebut klausal-klausal syariah Islam dalam misi dan visi partai yang dijabarkan secara detail dalam program-programnya. Pertanyaannya kemudian adalah, apakah benar PKS tidak tertarik memperjuangkan penerapan syariat Islam? Benarkah, partai ini ingin melakukan 'politik pintu belakang', dalam artian secara tidak *gentle*

kemudian mengubah strategi-strategi politik menuju tuntutan Islam yang lebih formal apabila berkuasa?[120] Tuntutan seperti itu pasti bertolak belakang dengan penampilan PKS saat ini, yang sekarang dianggap lebih mengusung isu-isu yang tidak berkaitan langsung dengan agama.

Tuduhan penulis di kompas terhadap PKS bahwa partai ini berpeluang mempraktikkan 'politik pintu belakang' seperti disinggung di atas, misalnya, adalah contoh dari ketidakjelasan publik terhadap sikap formal partai terhadap isu syariat Islam. Sentilan penulis itu kemudian mendapat jawaban dari Untung Wahono, ketua Fraksi Keadilan Sejahtera (FKS) DPR RI. Dalam tanggapannya Untung Wahono beragumentasi bahwa PKS tidak mengenal apa yang disebut 'politik pintu belakang'. Catatan sejarah membuktikan bahwa PKS—partai Islam yang masih baru ini—tidak mengajukan usul penerapan syariat Islam di Indonesia.[121] Sebaliknya yang diusulkan PKS adalah Piagam Madinah menggantikan Piagam Jakarta.

Publik belum sepenuhnya menerima dengan gamblang apa yang diinginkan oleh partai Islam ini. Jawaban yang menolak anggapan bahwa PKS adalah penyokong dihidupkannya kembali syariat Islam tidak menjawab inti persoalan. Bahkan ketika ada penulis yang mengatakan bahwa PKS adalah partai modern yang jauh dari kesan fundamentalis, buru-buru ditanggapi oleh penulis yang lain bahwa PKS tetaplah representasi dari Islam fundamentalis.[122]

---

119 Arskal Salim. 'Daya Hidup Isu Syariat Islam dalam Politik'. *Islamlib.com*, 8 Maret 2004.

120 Ahmad Najib Burhani. 'Piagam Jakarta dan Piagam Madinah'. *Kompas*, 31 September 2004.

121 Untung Wahono. 'Piagam Jakarta, PKS, dan Demokratisasi Referensi'. *Kompas*, 14 Desember 2004

122 Lihat artikel Sholahuddin, 'Menepis 'Fundamentalisme' PKS', *Islamlib.com*, 4 Oktober 2004, yang kemudian ditanggapi oleh Happy Susanto, 'Memahami Realitas PKS', *Islamlib.com*, 27 Oktober 2004.

Perdebatan-perdebatan yang berkembang tentang partai ini cenderung berkisar pada isu-isu yang tidak ada ujung pangkalnya. Konsep PKS dalam memahami syariat Islam, misalnya, tidak terkomunikasikan dengan baik. Bagaimana penerapan syariat Islam dan hubungannya dengan konteks Indonesia perlu diformulasikan dengan baik, agar dipahami oleh publik Indonesia. Akhirnya, ketika PKS mengeluarkan wacana ini, publik yang mewakili kekuatan Islam maupun masyarakat Indonesia secara umum akan memahami posisinya.

Saat ini wacana yang berkembang tentang PKS di mata sebagian kelompok Islam adalah PKS dipandang tidak memperjuangkan syariat Islam, sementara bagi komunitas yang lebih umum PKS malah dituduh mengusung agenda syariat Islam. Lagi-lagi PKS harus menjawab 'tidak' pada dua pertanyaan yang substansinya jauh berbeda.[123] Padahal, dua pertanyaan itu perlu dijawab dalam bahasa yang sama dan tidak perlu menimbulkan pertanyaan-pertanyaan susulan karena masih adanya keraguan.

Setiap partai Islam yang mendukung syariah Islam adalah sesuatu yang wajar dan telah menjadi rahasia umum. Hanya saja, bagaimana memahami syariat Islam dan penerapannya di Indonesia yang majemuk inilah yang akan membedakan tiap-tiap partai Islam. Apakah syariat Islam dipahami sebagai paket legal formal yang harus dipaksakan di Indonesia adalah pertanyaan berikutnya. Dari masalah ini, ada beberapa poin penting tentang isu syariat Islam dalam pandangan PKS yang bisa dibaca dari praksis politik dan literatur-literaturnya. Poin-poin yang akan dipaparkan tidak mungkin bisa menggambarkan dengan persis, tetapi setidaknya bisa membantu dalam memformulasikan cita-cita politik PKS yang belum dipahami secara menyeluruh oleh kelompok yang lain.

---

[123] Lebih lengkapnya lihat Tim Penulis. *Partai Keadilan Sejahtera Menjawab Tudingan dan Fitnah*. Jakarta: Pustaka Saksi, 2004.

Konsekuensi dari pemahaman Islam yang menyeluruh adalah munculnya sikap dan keyakinan bahwa semua aspek kehidupan bernilai ibadah. Tidak ada lagi batasan-batasan yang jelas, mana perbuatan yang semata-mata bernilai dalam wilayah agama dan mana yang diluar. Berpartai misalnya, walaupun kadar ibadahnya tidak bisa disamakan dengan melakukan kewajiban shalat, tetapi dua kegiatan yang sepertinya tidak memiliki kaitan itu bisa dipahami sebagai aktivitas yang memiliki nilai ibadah.[124]

Lebih jauh lagi, aspek-aspek lain dalam kehidupan yang selama ini dipandang sebagai aktivitas sekuler tidak lagi demikian dalam pandangan PKS. Kampanye anti korupsi, mendorong pemerintahan yang bersih, pelayanan kepada masyarakat, keadilan, kemakmuran, dan aksi-aksi sosial yang lain merupakan manifestasi dari pengamalan Islam. Tentunya praktik-praktik semacam itu dipahami sebagai bagian dari syariah Islam yang perlu didukung implementasinya. Memang, aspek-aspek semacam itu tidak terulas secara memadai dalam warisan-warisan Islam klasik dan tidak menarik untuk diekspos dalam tataran sosial politik yang lebih luas. Wacana syariat Islam selalu saja dikaitkan semata-mata dengan hukum potong tangan, rajam, dan hukum-hukum lain yang dianggap memiliki potensi diskriminasi. Masalahnya, banyak masyarakat yang tidak mengetahui konsep semacam ini.

Masalah utama adalah terlalu banyak orang yang berbicara syariat dengan penekanan pada potong tangan dan pemakaian jilbab. Tujuan utama kami adalah bagaimana membuat rakyat menjadi lebih baik dan bagaimana mendapatkan keadilan.[125]

Pemahaman yang lebih komprehensif menurut pandangan para kader Gerakan Tarbiyah tentang syariah Islam yang berwawasan

---

124 Lihat Hilmi Aminuddin, *ibid.*, hal. 148.

125 Dikutip dari pernyataan Hidayat Nurwahid yang diwawancarai oleh wartawan *Reuters*, lihat *Reuters*, 7 April 2004.

kesejahteraan tampaknya perlu segera diformulasikan agar dipahami oleh publik Indonesia. Isu ini menjadi krusial mengingat praktik-praktik politik yang dijalankan oleh rezim-rezim yang berkuasa di negara-negara Islam acapkali menampakkan gambaran yang tidak menggembirakan. Penerapan syariat Islam di beberapa negara itu sering dibarengi dengan kondisi ekonomi rakyat yang sangat memprihatinkan. Begitu mereka mampu menyelesaikan persoalan politik umat Islam dan meraih kekuasaan, agenda berikutnya yang menjadi prioritas adalah penerapan syariat Islam secara *top-down*. Sebaliknya, persoalan ekonomi dan sosial rakyat ternyata tidak mendapatkan prioritas. Akibatnya, gambaran yang muncul tentang negara-negara yang menerapkan syariat Islam adalah negara miskin.

Bagaimana sebenarnya konsep dan aspek syariat Islam berwawasan kesejahteraan itu? Secara umum konsep itu harus mampu memberikan kesejahteraan lahir dan batin kepada bangsa Indonesia. Mampu memberikan ketenangan, keamanan, keadilan dan jauh dari kemungkinan-kemungkinan diskriminasi. Tentunya aspek yang ditonjolkan adalah mendorong praktik-praktik positif dalam masyarakat dan berusaha menutup celah sekecil apapun terhadap praktik-praktik parasit dalam negara dan partai. Mengedepankan perilaku bersih dan peduli sebagaimana semboyan kampanye PKS tahun lalu. Upaya mendorong pertumbuhan dan keadilan ekonomi bagi seluruh rakyat Indonesia adalah contoh manisfestasi dari konsep ini yang perlu dijabarkan lebih detail dalam tataran praktis. Ini semua bisa dicapai apabila diikuti dengan usaha serius mencegah adanya setiap kemungkinan praktik-praktik korupsi dan penyalahgunaan kekuasaan. Para pejabat publik dituntut untuk berpola hidup sederhana, merasa puas dengan gaji yang mereka terima, dan siap memberikan pelayanan terbaik bagi rakyat Indonesia.

Berangkat dari tataran ini, barangkali pemahaman tentang bentuk dan aspek syariat Islam — seperti ini — akan mudah diterima

oleh mayoritas warga negara Indonesia yang menginginkan adanya perubahan dan segera keluar dari krisis multidimensi ini. Tentunya, dibutuhkan sebuah kekuatan yang siap menjadi tameng yang tidak pernah putus asa mempromosikan dan mempraktikkannya dalam kehidupan sehari-hari. Ini harus menjadi sebuah ideologi dan cita-cita besar yang tidak akan pernah padam. Pengalaman aktifis PKS yang bertahun-tahun terbiasa melatih diri untuk menerapkan syariat Islam dalam tataran yang lebih praktis ini memberikan harapan akan hal ini. Singkatnya, bagaimana ajaran-ajaran Islam itu dapat diterapkan dalam lingkungan sendiri dengan baik, baru kemudian dapat diikuti oleh masyarakat. Lebih lengkapnya, berikut adalah salah satu platform PKS dalam bidang dakwah dan pembinaan umat bergama.

Menempatkan dakwah sebagai proses penyucian diri manusia sesuai fitrahnya selaku hamba Allah dengan mencontohkan dan menyeru kepada kebaikan, dan membentuk kepribadian bangsa. Menjamin kebebasan setiap pemeluk agama untuk menjalankan ajarannya masing-masing dengan sikap saling menghormati.[126]

Sejalan dengan platform di atas mantan Ketua PKS DPW Jawa Timur periode 1999-2004 dan sekarang menjadi anggota DPRD I Jawa Timur, Rofiq Munawar, mengungkapkan:

Kita tidak ingin penerapan syariat Islam itu hanya sebuah komoditas politik saja karena kita jumpai pada saat yang sama sebuah partai lantang meneriakkan syariat Islam tetapi di dalam tubuh partai itu syariat Islam sering dilecehkan. Itu yang tidak kita inginkan.[127]

---

[126] Lihat DPP PKS. *Menyelematkan Bangsa: Platform Kebijakan Partai Keadilan Sejahtera.* Jakarta: Al I'tishom Cahaya Umat, 2004, hal. 126.

[127] Wawancara dengan Rofiq Munawar, Surabaya, 7 Maret 2003.

Sementara tentang penerapan syariat Islam dia menambahkan.

Lagi pula, syariat Islam itu adalah syariat yang menjadi rahmat bagi siapa saja termasuk bagi non-Muslim. Kalau syariat Islam yang digemborkan itu isinya adalah hukum rajam dan potong tangan yang menjadi ketakutan bagi non-Muslim, saya khawatir ada sebuah proses pembahasaan yang salah. Memang betul, *hudud* adalah bagian dari syariat Islam, tetapi pola pendistribusian ekonomi antara si kaya dan si miskin pun bagian syariat Islam. Akan tetapi sekarang yang dimunculkan adalah masalah hukumannya, sedangkan usaha mendorong si kaya agar rajin berinfak dan si miskin tidak lagi meminta-minta, kurang. Jika ini yang dilakukan, tentu tidak ada yang mencuri dan secara otomatis tidak perlu ada hukuman itu.[128]

Hampir sama dengan ungkapan di atas, mantan Sekretaris Jendral PKS 1999-2004, Anis Matta dalam pidato politiknya pada sebuah acara deklarasi PKS dan pengukuhan pengurus PKS se-Sulawesi Selatan di Makasar, 19 September 2003, menyatakan:

Tema perjuangan kita sejak awalnya adalah menyelamatkan bangsa ini. PK Sejahtera tidak pernah merasa perlu mengungkit-ungkit beberapa masalah yang terasa sangat diskriminatif atau yang memiliki dampak akan mengisolasi kita di masa yang akan datang. Kita tidak pernah mengangkat isu Islam dan nasionalisme karena menurut kita isu ini telah selesai sejak dulu. Kita tidak perlu membela diri bahwasanya kita bukan nasionalis karena semata-mata kita Muslim dan begitu terdorong untuk membuktikan dari waktu ke waktu bahwa kita juga nasionalis walau kita Muslim. Faktanya adalah kita lahir di Indonesia dan memperjuangkan negeri ini dan kita tidak akan perlu keluar dari negeri ini, kita

---

[128] *Ibid.*

berjuang untuk negeri ini dan kita adalah bangsa Indonesia, itu sudah cukup. Kita juga tidak pernah mengangkat isu pribumi dan non-pribumi, karena bagi kita semua yang hadir di negeri ini berhak untuk mendapatkan keadilan dan kesejahteraan. Karena itu kita tidak pernah mengangkat isu-isu semacam ini karena bersifat diskriminatif yang mampu mengisolasi kita di masa yang akan datang. Tema kita adalah tema keadilan, siapapun yang terzalimi di negeri ini, patut kita bela.

Beberapa kader PK(S) yang sempat penulis temui cenderung seragam dalam uraiannya tentang penerapan syariat Islam yang memprioritaskan kesejahteraan ini. Suryadarma, anggota DPRD I Sulsel dari PK (1999-2004) dan sekarang terpilih kembali mewakili PKS ini menekankan:

Saya pikir setiap Muslim yang memahami Islam akan menerapkan syariat Islam. Syariat Islam itu sangat luas dan tidak hanya terkait dengan beberapa ajaran yang selalu dominan diekspos sehingga Islam terkesan menakutkan, seperti potong tangan. Kami [PK(S)] lebih memfokuskan dengan hal-hal yang terkait dengan masalah kesejahteraan masyarakat, sandang, pangan, papan, dan diimbangi dengan penegakan hukum yang menjadi landasan dalam menegakkan prinsip persamaan warga di depan hukum. Tanpa dua hal tersebut, kami merasakan sulit sekali untuk menegakkan syariat Islam secara optimal. Bagaimana kita menerapkan hukum *hudud* itu, sementara pelaku-pelaku pencurian adalah orang-orang miskin? Bagaimana kita bisa menerapkan *qishas*, sementara kita sendiri yang justru menyuburkan praktik-praktik penyelewengan itu. Jadi, ketika kami mengusung isu keadilan dan kesejahteraan, semua itu adalah wujud dari pemberlakuan syariat Islam.[129]

[129] Wawancara dengan Suryadarma, Makasar, 17 September 2003.

Berdasarkan paparan di atas, menganggap PKS sebagai partai Islam yang tidak konsisten karena memakai isu-isu sekuler (populis) yang dekat dengan rakyat adalah tidak relevan. Apakah partai Islam yang mengambil tema-tema sekuler itu dianggap menyembunyikan wajahnya yang sebenarnya? Keberanian mengusung tema-tema yang tidak bisa dilakukan oleh partai-partai lainnya adalah sebuah komitmen untuk membuka wajah partai Islam yang sebenarnya. Kenyataan seperti ini tidak harus dipahami sebagai taktik belaka, yang ditinggalkan begitu kekuasaan sudah di tangan. Dalam mendukung komitmen partai terhadap demokrasi, Mahfudz Siddiq, anggota DPR RI dari PKS (2004-2009) menjelaskan.

Di sebagian kalangan, ketika Islam politik ini tampil selalu dipersepsi sebagai antitesa demokrasi atau sesuatu yang berbeda. Yang menarik justru dalam konteks Gerakan Tarbiyah dan PKS, kesadaran dan pemahaman yang terbangun adalah demokrasi. Hal ini bisa menjadi jalan bagi perjuangan Islam dan prinsip-prinsip demokrasi ini sebagiannya adalah sejalan dengan nilai Islam. Jadi perspektif ini muncul sejak awal PK(S) malah menunjukkan diri sebagai kekuatan unsur demokrasi. Tentu saja demokrasi yang memiliki warna, nilai dan pemikiran Islam. Dalam praktik politiknya, kita harus berjuang meyakinkan bahwa partai keadilan adalah partai yang perspektif awalnya menganut demokrasi sebagai jalan perjuangan dan dalam dirinya pun melekat nilai-nilai demokrati. Alhamdulillah dalam perjalanan 5 tahun ini kalangan masyarakat mulai bisa menerima dan mengakui, bahkan beberapa dari mereka menilai bahwa PK(S) bisa menjadi unsur pelopor dalam penegakan demokrasi.[130]

[130] Wawancara dengan Mahfudz Siddiq, Jakarta, 8 Oktober 2003.

Secara umum munculnya keinginan untuk menggabungkan antara urusan duniawi dan ukhrawi adalah didasarkan pada renungan panjang para intelektual dan tokoh Islam dalam melihat kemunduran Islam. Seperti ungkapan yang pernah disampaikan Jamaluddin Al Afghani (1839-1897) dan diteruskan oleh Muhammad Abduh dan generasi-generasi berikutnya, 'Saya melihat Islam di Paris (Eropa) tetapi tidak melihat umat Islam di sana, dan saya melihat umat Islam di Mesir tetapi tidak melihat Islam di dalamnya.' Ungkapan inilah sebenarnya yang sengaja akan dijawab oleh PKS sebagai partai baru yang didominasi oleh anak-anak muda. Artinya, penggabungan antara 'nilai-nilai Islam universal yang diterapkan di Barat dan Timur dengan para pemeluknya bukanlah suatu utopia. Hal Itu adalah cita-cita yang rasional dan akan dapat dicapai serta PKS berusaha mengambil inisiatif.[]

Tantangan di Masa Depan

Secara umum ada yang membedakan penampilan antara PK dan PKS. Ada beberapa perubahan yang cukup penting untuk dilihat. Selain perubahan keanggotaan yang akan dibahas selanjutnya, beberapa indikasi perubahan sebagai berikut.

Karakteristik aktifis yang lebih militan tercermin pada wajah PK. Kebanyakan dari mereka adalah aktifis-aktifis awal Gerakan Tarbiyah yang sedikit banyak berinteraksi dan melihat secara langsung bagaimana represi rezim Orba itu berlangsung. Sebagian dari mereka memang merupakan wajah-wajah yang masih memiliki kedekatan secara organisatoris dengan organisasi-organisasi Islam, terutama dengan kalangan modernis. Figur-figur seperti Mutammimul Ula, Mashadi, Irwan Prayitno dan Abdul Roqib adalah kader-kader yang terpilih untuk duduk di kursi DPR pusat. Mutammimul Ula pernah menjadi ketua umum PII, Mashadi adalah mantan sekretaris Moh. Roem dan Irwan Prayitno pernah aktif di HMI. Hanya Abdul Raqib, alumni Timur Tengah, yang dekat dengan komunitas dan aktivitas kelompok tradisionalis

di mana ia pernah aktif di Gerakan Pemuda Ansor Lampung. Dalam hal dukungan, pemilu 1999 menunjukkan dukungan massa yang masih terbatas bagi PK, sementara dalam kampanye-kampanyenya cenderung dihadiri oleh kelompok tertentu yang sebagian besar adalah kalangan santri yang kaum wanitanya kebanyakan mengenakan jilbab.

Sebaliknya konfigurasi elit PKS lebih menampakkan warna yang lebih cair dan terbuka. Mereka adalah generasi yang kebanyakan tidak secara langsung merasakan pahitnya berada di masa tekanan rezim Orba. Diantara mereka ada yang baru datang dari Timur-Tengah ataupun berasal dari kampus era keterbukaan politik. Artikulasi politiknya lebih terbuka dan cukup siap dalam melihat realitas politik yang ada. Mereka tidak hanya menampakkan kemampuan dalam berkomunikasi dengan kelompok-kelompok Islam yang lain, tetapi juga mampu menunjukkan sikap yang lebih plural terutama dalam menjalin hubungan dengan kelompok non-Islam. Bahkan beberapa pengurus dan calon anggota (caleg) DPR dari Papua merupakan orang-orang non-Islam.

Kesederhanaan dan minimnya fasilitas adalah gambaran umum tentang PK. Kantor-kantor PK di daerah-daerah banyak menggunakan rumah tokoh (ruko), bahkan di beberapa daerah banyak rumah-rumah para aktifis PK dijadikan kantor. Kegiatan konsolidasi partai pun menjadi terbatas karena kadang terpaksa memakai sarana ibadah (masjid dan mushalla). Tentu saja aspek pendanaan pun menjadi kendala dalam menjalankan aktivitas partai. Hanya saja karena didukung oleh kader-kader yang memiliki komitment tinggi berbagai aktivitas tetap berjalan walaupun dengan dana yang sangat minim. Hasilnya dalam pemilu 1999, PK mampu mendapatkan suara sebesar 1,43% dari total suara nasional.

Gambaran ini nampaknya tidak lagi ada pada PKS. Kampanye yang diorganisasi oleh PKS nampak lebih menarik dan kreatif.

Dalam hal fasilitas, PKS mampu mengadakan pertemuan-pertemuan di hotel-hotel atau gedung-gedung yang disewakan. Banyak tokoh-tokoh penting di daerah, artis, dan beberapa tokoh akademisi yang kemudian bergabung mendukung partai ini. Bahkan di Surabaya, kampanye yang diadakan oleh DPD PKS Surabaya di Lapangan Kandangan Benowo pada pemilu 2004 dihadiri oleh belasan Pekerja Seks Komersial (PSK).[131]

Yang juga membedakan antara PK dan PKS adalah penekanan isu-isu Islam dalam kampanye. PK cenderung lebih lugas dalam menampakkan warna Islam. Pernyataan PK sebagai satu-satunya partai berasaskan Islam sering terdengar nyaring dalam kampanye-kampanye PK pada pemilu 1999. Walaupun PK tidak bergabung dengan kelompok Islam di DPR, tetapi bergabung dengan Partai Amanat Nasional (PAN). Tetap saja pertimbangan utamanya adalah secara kultural dan ideologi PAN yang dipimpin oleh Amin Rais merupakan representasi kelompok Islam. Sebaliknya PKS mulai mengurangi warna-warna keagamaan yang mencolok dalam kampanye. Program-programnya pun dibahasakan dalam bahasa umum yang mengena pada masyarakat bawah. Bahasa dan jargon kampanye menjadi lebih cair; ditujukan kepada semua lapisan masyarakat Indonesia. Jargon-jargon kampanye itu antara lain 'PKS Bersih dan Peduli.'

Diantara tantangan berat bagi PKS di masa mendatang adalah meluasnya keanggotaan partai dari segi kelompok sosial, baik yang berasal dari kader maupun non-kader. Ini terutama bisa dilihat dari komposisi partai yang tidak hanya mewakili mereka yang benar-benar memahami visi dan misi partai dan keterkaitan dengan misi dakwah yang mereka emban.

Perkembangan baru partai yang dimotori oleh Gerakan Tarbiyah ini adalah bertambahnya keanggotaan dalam segi jumlah

[131] Jawa Pos, 18 Maret 2004.

dan keragaman latar belakang sosial. Tidak seperti PK, PKS kini tidak lagi mengandalkan aktivitasnya hanya dari dukungan kader-kader solid yang secara ideologis memahami betul tujuan perjuangan partai, tetapi juga telah meluaskan pengaruhnya pada segmen masyarakat yang lebih beragam. Meski tetap disokong kader-kader yang bisa disebut sebagai kelompok ideolog dan intelegensia, PKS pun mulai menggantungkan keberhasilannya pada kelompok lain yang secara ideologis tidak kental bahkan mungkin tidak mempedulikan masalah ideologi. Kelompok sosial baru yang direkrut biasanya berasal dari kelas-kelas menengah yang shalih dan segmen sosial dari masyarakat miskin perkotaan.[132]

Melihat perkembangan PKS secara umum saat ini, minimal ada tiga kelompok sosial dalam komposisi keanggotaan dan simpatisan PKS. Pertama, kelompok yang disebut sebagai intelegensia dan ideolog (*intellegentia* and *ideologue*). Kedua, kelompok yang berasal dari kelas menengah yang shalih (*pious middle class*). Ketiga, kelompok yang menjadi ciri dari masyarakat urban, masyarakat miskin perkotaan (*poor urban people*).

Kelompok yang disebut pertama lebih banyak diwakili oleh kader-kader inti dari partai yang berjumlah sekitar 70.300 orang menjelang pemilu 1999 dan meningkat hingga 421.277 kader pada pemilu 2004. Namun demikian tidak semuanya adalah kader inti, hanya sekitar 25.000 orang merupakan kader inti dan sisanya adalah kader biasa.[133] Dalam pemahaman terhadap misi dan visi partai, mereka yang menjadi anggota Majelis Syuro PKS inilah yang kemudian disebut kelompok ideolog dan intelegensia.

[132] Gilles Kepel melihat perkembangan Islam politik berdasarkan kelompok sosial yang mendukungnya membaginya ke dalam tiga komponen pokok, yaitu ideolog, kelas menengah, dan masyarakat miskin perkotaan. Lihat Gilles Kepel, *Jihad:The Trial of Political Islam*, terj. Jon Rothschlid. London: Al Saqi Book, 1985.

[133] PKS Online, 1 Juni 2005.

Mereka lebih banyak terlibat secara pemikiran, membuat konsep dan menentukan arah partai ke depan.

Dalam latar belakang keagamaan, mereka merupakan anak-anak dari keluarga-keluarga santri tradisionalis dan modernis. Ada yang aktif di ormas-ormas Islam, seperti Muhammadiyah, Persis, HMI, PII, dan ada juga yang hanya menjadi anggota secara kultural saja seperti sebagian besar kader dengan latar belakang NU. Namun tetap saja mereka ini berasal dari keluarga santri yang telah berbeda dalam cara pandang terhadap tradisi modernis maupun tradisionalis. Bahkan sebagian besar di antara mereka sudah terbiasa hidup dalam satu lingkungan dengan dua kecenderungan, modernis dan tradisionalis, seperti ibu anggota Fatayat NU dan ayah anggota Muhammdiyah.[134] Malah ada yang berasal dari keluarga abangan tetapi sebenarnya kakeknya adalah seorang tokoh Masyumi.[135]

Pada generasi awal kelompok ideolog ini, warna modernis masih nampak sehingga banyak dari kalangan pengamat yang menganggap PK adalah kelanjutan dari partai Islam Masyumi yang pernah jaya pada era 50-an. Karenanya ada anggapan bahwa PK adalah partai Islam representasi kelompok Islam modernis. Di awal pendirian PK, banyak para pendirinya yang memang memiliki latar belakang pernah aktif sebagai pengurus organisasi-organisasi Islam yang berorientasi modernis. Abdi Sumaiti, dikenal dengan panggilan Abu Ridha, adalah warga asli Banten dengan latar belakang keluarga Muslim tradisionalis tetapi aktivitasnya lebih dekat dengan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) masa Moh. Natsir. Rahmat Abdullah dibesarkan dalam keluarga dan lingkungan tradisionalis, mendapatkan pendidikan Islam dari PP Asyafi'iyah Jakarta dibawa bimbingan KH Abdullah Syafi'i,

[134] Wawancara dengan Rofiq Munawar, Surabaya, 7 Maret 2003.

[135] Wawancara dengan Sigit Susiantomo, Surabaya, 17 Maret 2003.

tetapi secara politik lebih dekat kepada Masyumi. Mutammimul Ula Anggota DPR RI PKS adalah mantan ketua Pelajar Islam Indonesia (PII) era 80-an.

Anggapan bahwa PK(S) merupakan metamorfosis dari Masyumi tidaklah benar. Karena keluarga besar Masyumi sendiri yang diwakili DDII lebih memilih Partai Bulan Bintang sebagai partai resmi pewaris Masyumi daripada Partai Keadilan. Memang, tokoh-tokoh Masyumi ikut menanamkan sahamnya dalam hal pembinaan beberapa kader PK(S).

Apabila kita lihat secara teliti latar belakang kader PK(S) ini akan nampak adanya keragaman latar belakang orientasi keagamaan. Uniknya, bertolak belakang dengan *image* PK(S) yang identik dengan modernis, ternyata sebagian besar anggota PKS berasal dari mereka yang secara kultural memiliki hubungan dengan kelompok tradisionalis tetapi tidak secara aktif menjadi pengurus NU. Hubungan kultural itu terjadi, baik karena latar belakang keluarga atau pengalaman pendidikan dalam pesantren. Misalnya, Muslikh Abdul Karim, anggota Dewan Syariah DPP PKS (2003-2005) mengenyam pendidikan tradisionalis di Pesantren Langitan Jawa Timur. Abdul Raqib, anggota DPR PK (1999-2004) adalah contoh generasi NU asal Lampung yang menduduki posisi penting dalam kepemimpinan PK. Sementara mantan presiden PK sendiri, Nurmahmudi, adalah warga NU yang sempat nyantri di Pondok Pesantren Salafiyah Al Ishlah, Bandar Kidul Kediri yang diasuh oleh KH. Thoha Muid.[136] Mahfudz Shidiq, anggota DPR RI PKS merupakan sisi lain dari generasi Islam tradisionalis Betawi.[137]

Melihat latar belakang kelompok intelegensia PK/PKS yang beragam ini dapatlah kemudian dikelompokkan mereka itu dalam

---

[136] Wawancara dengan Nurmahmudi, Cimanggis, 8 Mei 2003.

[137] Wawancara dengan Mahfudz Siddiq, *ibid.*

tiga kategori utama, yaitu ikhwan yang berasal dari latar belakang tradisionalis, modernis, dan revivalis. Pemakaian nama ikhwan bukanlah semata-mata karena mereka mengadopsi pemikiran Ikhwanul Muslimin. Sebutan ikhwan sering mereka pakai untuk menyebut anggota Gerakan Tarbiyah, tetapi terma ini pun dipakai sejak lama oleh para penganut tarekat di Indonesia.[138] Bahkan dalam tradisi Melayu pada tahun 1930-an, julukan ikhwan telah dipakai secara umum sebagai panggilan biasa untuk menyebut saudara sesama Muslim, ditandai dengan dipakainya kata ini dalam penerbitan surat kabar berbahasa Melayu Jawi, *Saudara*.[139] Penampilan dan langgam politik mereka pun sedikit banyak juga dipengaruhi oleh latar belakang mereka yang berbeda-beda walaupun secara umum mereka memiliki tujuan dan cita-cita yang sama. Dari mereka ada yang fleksibel, kaku, maupun pragmatis.

Kelompok kedua lebih banyak diwakili orang-orang yang belakangan bergabung dengan partai. Mereka berasal dari kelompok kelas menengah dan kadang memang memiliki kemampuan politik yang lebih dibanding kelompok ideolog. Berkembangnya PKS sebagai partai besar yang diperhitungkan membuat orang-orang dari segmen ini menjadi tertarik dengan partai. Diantara mereka memang ada yang memahami visi dan misi partai secara baik dalam bingkai dakwah tetapi sebagian yang lain tidak demikian. Dengan posisinya sebagai kelas menengah ini, mereka memiliki akses yang lebih terhadap partai. Beberapa kader pemula dan simpatisan PKS banyak yang berasal dari kategori ini. Mereka bisa berasal dari kalangan mahasiswa, pengusaha muda, politisi maupun kelompok profesional yang lain.

Ciri kelompok menengah, terutama yang berasal dari *lower middle class*, tidak sepenuhnya mereka mandiri secara ekonomi dan

[138] Martin van Bruinessen,

[139] Lihat *Saudara*, 27 Mei 1936.

politik, ketergantungan mereka terhadap partai menjadi sangat tinggi. Dari kelompok ini kemudian banyak figur-figur yang muncul dengan intuisi politik yang kuat, tetapi mereka sejatinya tetap membutuhkan pengarahan sepenuhnya dari golongon intelegensia partai. Sementara kelompok menengah atas yang sudah mapan cenderung memiliki pengaruh kuat terhadap partai karena modal kapital dan sosial yang mereka miliki. Figur-figur seperti Suripto, Tamsil Linrung dan Adiyaksa Dault adalah contoh kelas menengah yang sudah punya nama sebelum bergabung dengan PKS, tetapi mereka tidak berasal dari kelompok ideolog. Figur-figur baru dari kalangan kampus yang kemudian masuk sebagai anggota DPR RI juga bisa dikategorikan mewakili segmen kelas menengah, seperti Fahri Hamzah, Zulkieflymansyah, Rama Pratama, dan Mustafa Kamal.

Kelompok ketiga adalah kelompok *grass root* yang ada di daerah-daerah perkotaan. Berbeda dengan kelompok pertama dan kedua yang bisa diakomodasi dalam struktur kepengurusan partai, kelompok ketiga ini sebagian besar merupakan simpatisan PKS di level bawah. Mereka tidak memahami detail platform partai, tetapi mereka hanya melihat bahwa PKS memberikan harapan baru bagi perubahan nasib mereka yang selalu tidak menentu. Sementara kelompok pertama dan kedua memiliki kontribusi besar dalam mengarahkan dan mengelola partai, kelompok terakhir ini berjasa dalam mendongkrak suara partai. Bagaimana pun kemenangan PKS di daerah-daerah urban, seperti Jakarta, Bekasi, Cilegon, Bogor, Depok, Bandung; beberapa daerah lain dengan suara besar, seperti Surabaya, Malang, Medan, Makasar; dan kota-kota besar di luar Jawa adalah pertanda kuatnya dukungan masyarakat miskin perkotaan di samping kelas menengah, terutama kalangan mahasiswa dan pelajar. Keberadaan dua kelompok terakhir ini telah memberikan andil besar dalam suksesnya PKS pada pemilu lalu. Hanya saja dua kelompok yang memiliki kecenderungan dan kebutuhan yang berbeda ini akan menjadi tantangan yang

besar apabila kaum intelegensia PKS tidak mampu mengelola dan mengimbangi tuntutan-tuntutan mereka.

Keberadaan kelompok sosial yang berbeda dalam tubuh PKS bukanlah indikasi adanya unsur-unsur sebagaimana yang terjadi pada partai-partai Islam sebelumnya. Karena mereka tidak terbagi dalam kubu-kubu, tetapi secara sosiologis memang bisa dikategorikan dalam tiga kelompok besar di atas. Untuk kelompok ideolog walaupun terdiri dari berbagai figur dengan latar belakang orientasi keagamaan yang berbeda-beda (tradisionalis, modernis, dan revivalis) tetapi mereka tidak terbangun dalam kelompok-kelompok yang mewakili tiga latar belakang itu. Mereka tetap berinteraksi satu sama lain dan bekerja sama sesuai dengan agenda partai. Latar belakang itu hanyalah warisan masa lalu yang dengan meleburnya mereka dalam partai dapat dikesampingkan. Lagi pula terhadap masalah yang seperti ini, Gerakan Tarbiyah telah menyediakan kerangka baku untuk diikuti.

Justru yang perlu diperhatikan adalah kecenderungan dan pemenuhan kebutuhan terhadap dua kelompok kelas menengah dan masyarakat miskin kota. Mereka ini tidak akan mengalami konflik, tetapi berpotensi dalam menaikkan, bahkan sebaliknya mengurangi suara partai. Karena banyak dari mereka yang hanya merupakan representasi dari massa mengambang (*floating mass*).

Kebutuhan kelompok menengah adalah mobilisasi vertikal dan terbukanya akses-akses ekonomi dan sosial yang dulunya tersumbat oleh rezim Orba. Dengan runtuhnya Orba maka keinginan untuk mendapatkan akses yang seluas-luasnya akan muncul. Di sisi lain, masyarakat miskin perkotaan memiliki kebutuhan yang sangat berbeda terhadap partai. Kebutuhan akan perubahan yang sangat mendasar antara lain tersedianya lapangan kerja, keadilan hukum, keamanan dan tersedianya kebutuhan-kebutuhan dasar yang terjangkau. Tentu saja karena pendidikan yang tidak memadai, mereka tidak dapat mengakses

kepada posisi-posisi penting dalam partai. Dan tuntutan mereka kepada partai pun cukup realistis dan simpel.

Apabila kelompok menengah telah mendapatkan promosi dan mobilisasi vertikal dengan masuknya mereka menjadi anggota-anggota legislatif, menteri, dan kepala daerah di kabupaten-kabupaten dan kotamadya-kotamadya di Indonesia, maka sebenarnya saatnya masyarakat perkotaan menuntut dipenuhinya kebutuhan dasar mereka. Karena kalau tidak, mereka dengan mudahnya mengalihkan suara itu pada partai lain untuk pemilu yang akan datang.

Dalam merespon tentang masalah pro-kontra tentang kenaikan bahan bakar minyak (BBM) yang dimulai sejak 1 Maret 2004 misalnya, mulai tampak adanya dilema dalam partai, antara memenuhi tuntutan konstituen dari kalangan bawah atau terus memanjakan kelompok kelas menengah. Biar bagaimana pun, awal-awal sebelum dikeluarkan Penjelasan Sikap DPP PKS yang ditandatangani oleh PJS Presiden PKS, Tifatul Sembiring tertanggal 21 Maret 2005 yang isinya mendukung kenaikan BBM tetapi dengan syarat-syarat tertentu, suara anggota-anggota PKS di DPR tidak seragam. Pernyataan sikap Fraksi Keadilan Sejahtera DPR RI yang ditandangani oleh Untung Wahono dan Mahfudz Siddiq tanggal 4 Maret jelas menolak kenaikan BBM dengan alasan dampak negatif lebih besar daripada manfaatnya.[140] Berikutnya dalam Rapat Paripurna DPR RI tanggal 14 Maret 2004 antara pemerintah dengan DPR, FPKS kembali menegaskan keputusannya dengan meminta pemerintah membatalkan kebijakan kenaikan harga BBM sampai proses pembahasan yang tengah berlangsung antara pemerintah dan komisi VII, XI, dan panitia anggaran dapat diselesaikan.[141] Sementara Nursanita Nasution

---

[140] Lihat press release FPKS tentang Sikap FKS DPR RI, 4 Maret 2004.

[141] Lihat press release FPKS tentang Hasil Rapat Konsultasi Pemerintah dan DPR, 15 Maret 2004.

pun menegaskan bahwa sampai kapanpun PKS menolak kebijakan kenaikan BBM.[142]

Munculnya surat pernyataan sikap dari DPP PKS tentang kemelut berkepanjangan masalah BBM pada akhirnya merupakan jalan tengah untuk mempertemukan antara kebutuhan kelas menengah dan tuntutan kelompok rakyat bawah. Kenaikan BBM tetap didukung tetapi dengan syarat pemerintah dapat memastikan semua alokasi kompensasi BBM, dengan merealisasikannya dalam beberapa program yang dapat mengurangi beban rakyat banyak. Diantara sikap yang terus disuarakan adalah tuntutan kepada pemerintah untuk segera menangani koruptor-koruptor kelas kakap.[143] Agaknya, tuntutan yang terakhir ini benar-benar didengar oleh pemerintah terbukti dengan semakin gencarnya usaha-usaha pengusutan yang dilakukan oleh anggota tim pemberantasan tindak pidana korupsi (Timtastipikar) terhadap indikasi-indikasi penyelewengan di dalam lembaga pemerintahan. Dampaknya, hampir semua anggota Komisi Pemilihan Umum (KPU) Pusat dijadikan tersangka dalam kasus korupsi, sementara kasus korupsi Dana Abadi Umat (DAU) di Departemen Agama RI pun mendapatkan perlakuan yang sama.

Inilah gambaran umum wajah PKS saat ini. Namun komposisi ini akan terus berubah seiring dengan perubahan yang terjadi pada PKS dalam merebut simpati rakyat Indonesia. Pada saat para intelegensia dari latar belakang tradisionalis mampu mengaktifkan diri dan berhasil merebut simpati akar rumput dari kalangan tradisionalis di pedesaan-pedesaan, maka PKS tidak lagi menjadi fenomena masyarakat urban dan identik dengan wajah modernis. Biar bagaimana pun mayoritas rakyat Indonesia adalah masyarakat pedesaan, sementara kekuatan Islam terbesar

[142] Keadilan Online, 18 Maret 2005.

[143] Lihat press release DPP PKS, 21 Maret 2005.

adalah dari kelompok tradisionalis yang notebene masyarakat pedesaan.

NU sebagaimana Muhammadiyah pada akhirnya juga akan menjadi rebutan dari berbagai partai politik yang ada. Tidak terkecuali, PKS pun akan memperebutkan porsi itu. NU tidak hanya menarik perhatian partai-partai lama yang memiliki ikatan kultural dengan NU, seperti PKB dan PPP, tetapi juga menjadi rebutan dari kelompok nasionalis sekuler (Golkar) dan kelompok Islam pendatang (PKS). Sinyal-sinyal menuju ke arah ini sudah mulai tampak.[144] Bahkan kalangan NU sendiri merasakan adanya fenomena ketidaktertarikan sebagian generasi NU terhadap organisasi ini. Salah satu yang menampung banyak generasi dari kalangan modernis adalah PKS.[145] Dukungan sebagian pengurus NU Cabang Depok dalam pemilihan langsung walikota Depok, Jawa Barat adalah indikasi mulai nampak ketertarikan warga Nahdliyin ini kepada PKS. Kesigapan pengurus PKS di daerah Jawa Tengah dan Jawa Barat untuk mendekati kelompok tarekat, Syahadatain dan Rifaiyah sebagai komunitas besar NU juga merupakan tanda-tanda mendekatnya kelompok tradisionalis ini kepada PKS.[146]

Apabila pendekatan ini berhasil, maka PKS sebagai partai alternatif masa depan bagi umat Islam dan komponen umum yang lain tidak mustahil menjadi kenyataan. PKS akan menjadi tempat bertemunya muara-muara kepentingan Islam dan kepentingan bangsa Indonesia secara umum.[]

---

[144] Lihat artikel berjudul, 'Ulil Abshar: NU akan Mengalami Penggundulan Generasi,' *Media Indonesia Online*, 30 April 2005.

[145] Lihat Moh. Sholeh, 'Menjelang Konferwil NU Jatim: Perhelatan Tanpa Pertarungan Wacana', *Kompas*, 30 September 2003.

[146] PKS Online, 20 Mei 2003.

Epilog:
Islam Terapan dan Islam Teori

Kebingungan beberapa pengamat Islam kontemporer dalam melihat perubahan-perubahan peran Islam di Indonesia dan dunia internasional menunjukkan adanya kelemahan teori yang mereka miliki. Selama ini ada beberapa teori yang sebenarnya sudah tidak akurat dalam melihat berbagai perkembangan Islam kontemporer baik dari sudut pandang politik, ekonomi, maupun keagamaan, tetapi tetap mereka paksakan. Padahal pertanyaan yang muncul dari fenomena Islam lokal dan global saat ini sangat dasar dan simpel. Mengapa Islam tetap menjadi sesuatu yang penting bagi pemeluk-pemeluknya, atau dalam bahasa vulgarnya mengapa komoditi ini masih diminati?

Beberapa indikasi yang bisa dijadikan bukti menguatnya peran Islam adalah munculnya berbagai peran agama dalam domain publik dewasa ini. Peran itu tidak hanya dalam aspek tertentu saja, tetapi hampir meluas ke berbagai spektrum, mulai dari keluarga hingga masalah publik yang lebih luas.

Untuk menyebut kasus Indonesia, munculnya Partai Keadilan Sejahtera (PKS), misalnya, sebagai partai yang terang-terangan menyebut Islam sebagai asas partainya, ternyata mampu menunjukkan hasil yang cukup memuaskan dalam pemilu 2004, sementara partai-partai yang memakai asas yang sama jusru mengalami penurunan. Fenomena lainnya, semakin diminatinya model dakwah ala dai kondang Aa Gym yang memperkenalkan managemen baru, MQ (Managemen Qalbu), yang mampu menarik perhatian khalayak umum. Demikian juga, zikir massal

gaya Arifin Ilham pun berhasil menyedot ribuan pengunjung yang menampakkan kehausan akan pemenuhan kebutuhan spiritual.

Di Turki, di samping terjadi penampakan penguatan peran politik Islam, di tataran ekonomi terdapat gambaran menarik di mana sebuah kelompok sufi beraliran Naqsabandiyah secara turun-temurun mampu mempertahankan peran ekonominya secara nasional di tempat yang pernah dicap sebagai pelopor negara sekuler. Jaringan bisnis tekstil dan beberapa industri makanan berskala nasional merupakan lahan subur bagi penyebaran penganut sufi ini.

Kasus Mesir, meskipun secara politik Ikhwanul Muslimin dalam posisi sangat sulit, tetapi uniknya berbagai sindikasi profesi, sosial, maupun lembaga-lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang berorientasi pada pelayanan masyarakat yang tidak tersentuh oleh jangkauan pemerintah justru menjadi kantong-kantong kekuatan organisasi yang terlarang ini. Melalui peran-peran amal sosial yang mereka lakukan, akhirnya organisasi yang dianggap berbahaya oleh pemerintah Mesir ini mampu menarik simpati masyarakat umum.

Teori-teori lama tentang Islam, terutama untuk menyingkap kasus Indonesia perlu dipertanyakan keakuratannya. Teori-teori yang masih dipakai acuan para *Indonesianis* kita biasanya berputar sekitar dikotomi Islam politik-kultural, fundamentalis-liberal, maupun subtansialis-literalis. Akibatnya, banyak muncul kesimpulan dini yang kurang valid dan perlu didiskusikan lebih lanjut. Kesimpulan-kesimpulan itu antara lain disebutkan dengan begitu percaya diri bahwa ideologi Islam tidak lagi diminati, fundamentalisme adalah respon dari kondisi yang marginal, dan *dekonfesionalisasi* menjadi pilihan yang rasional. Padahal kenyataan di lapangan tidak selamanya seperti itu, bahkan kadang jauh dari presepsi mereka.

Bahkan beberapa teori pendamping menjadi alternatif yang sepintas mampu menjelaskan fenomena Islam kontemporer tetapi sebenarnya tidak sedikit kekurangannya. Istilah-istilah seperti politisasi Islam dan komersialisasi (marketisasi) Islam menjadi sangat populer. Padahal terma-terma seperti itu sangat bias karena secara ekplisit mengandung *value judgment*, sementara kelompok yang dikategorikan dalam gambaran-gambaran itu, misalnya, lebih memilih istilah islamisasi politik dan islamisasi komersial (market), daripada istilah-istilah di atas.

Data-data di lapangan tidak selamanya menunjukkan hal-hal seperti dalam kaca mata para *indonesianis* kita. Oleh karena itu, perlu dimunculkan perspektif baru dalam melihat peristiwa kontemporer Islam. Saya hanya ingin menyebutnya dengan istilah, 'Islam Terapan' (*Applied Islam*) dan 'Islam Teori' (*Theoritical Islam*). Perspektif ini perlu dimunculkan mengingat terlalu banyaknya fakta-fakta lapangan yang kadang kontradiksi dengan kesimpulan yang terlanjur terbangun lewat teori-teori lama. Misalnya saja, kesuksesan dan penerimaan masyarakat terhadap Islam yang sering disebut berwajah 'kultural' ternyata tidak serta merta mereduksi dan mematikan bentuk 'politik.' Padahal selama ini telah diterima secara umum bahwa kemenangan kelompok kultural terjadi di atas runtuhnya kekuatan Islam politik.

Dalam konteks Islam kontemporer saat ini, peningkatan peran Islam sebenarnya lebih dikarenakan pada kemampuan para penganutnya untuk menghubungkan Islam dengan persoalan-persoalan mendasar masyarakat. Lagi-lagi persoalan-persoalan masyarakat meliputi banyak aspek, mulai dari politik, ekonomi, sosial, budaya sampai pada persoalan-persoalan yang lebih detail dan mikro sifatnya. Dalam melihat perkembangan Ikhwanul Muslimin di Mesir, Brianjar Lia (2002:19), misalnya, menyebut bahwa keahlian dalam menyatukan agama dengan masalah-masalah politik yang bersifat duniawi menjadikan organisasi ini banyak diminati masyarakat pada masanya.

Sebenarnya, Islam terapan adalah istilah umum karena bukan menjadi monopoli kelompok-kelompok tertentu saja. Ketika agama langit ini mampu dibumikan dan didekatkan dengan realita maka secara otomatis ia akan menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan manusia.

Dalam persoalan politik, contohnya, ketika persoalan utama bangsa adalah kebobrokan para birokrat dan elit politiknya—ditandai dengan menjamurnya praktik KKN, kebijakan yang tidak membela kepentingan rakyat miskin, dan rusaknya moral penegak hukum—lalu, tiba-tiba muncul partai politik berideologi Islam dan mampu merespon persoalan-persoalan itu dengan ditunjang figur-figur yang bersih dan program-program sosial yang langsung menghunjam hati para kaum dhu'afa, maka sudah barang tentu akan mendapatkan sambutan luar biasa. Apalagi kemudian tampak jelas bahwa apa yang mereka praktikkan merupakan proses internalisasi nilai-nilai agama yang termanifestasikan lewat program-program simpatik dan wujud-wujud integritas.

Dalam bidang sosial, ekonomi, dan spiritual pun tidak jauh berbeda. Ketika masyarakat sedang merasakan ketidakberpihakan kaum kapitalis terhadap mereka, kemudian muncul kelompok yang berlabelkan Islam yang tidak hanya mampu menerjemahkan doktrin-doktrin agama—memberikan semangat keadilan dalam ekonomi—, tetapi juga berhasil menciptakan lapangan-lapangan pekerjaan baru dalam bingkai aktivitas ekonomi yang lebih bersahabat dan melindungi, bisa dipastikan masyarakat akan dengan mudahnya mendekat pada kelompok ini. Demikian juga, ketika masyarakat semakin risau dengan praktik-praktik bisnis tanpa etika, hilangnya rasa aman, dan ketidakpastian hidup, sementara Islam dalam tataran praktis bisa menjembatani isu-isu seperti ini, maka jelas Islam yang praktis dan terapan semacam ini menjadi tumpuan masyarakat.

Lain halnya dengan penampakan Islam dalam format teoretis. Dalam masyarakat yang semakin realistis, bentuk Islam yang mengawang-awang dan penuh polemik ini tidak hanya semakin kurang diminati, tetapi kecenderungan model ini sengaja menjauhkan diri dari orang-orang yang haus akan bimbingan keagamaan. Karena Islam hanya dijadikan wacana-wacana elit yang melangit dan tidak akan pernah mendarat pada persoalan-persoalan yang sebenarnya. Padahal rakyat butuh sesuatu yang konkrit dan praktis mengenai peran agama yang sejatinya dekat dengan kebutuhan mereka.

Hanya saja dalam praktiknya, orang selalu mempertanyakan, apakah partai Islam yang mengusung Islam sebagai ideologinya menerapkan konsep Islam terapan secara *genuine* atau sekadar *lip service,* yang berlaku untuk sesaat saja. Pertanyaan seperti ini tidak perlu dijawab dengan berbagai macam argumen yang rumit. Daya hidup kelompok ini di masa-masa mendatang akan secara otomatis memberikan jawaban jelas, apakah itu sebuah kejujuran atau sekadar taktik untuk menarik simpati rakyat. Rakyat yang semakin dewasa ini pasti mampu memilah dan menilai mana yang sejati dan mana yang sekadar mengobral janji.

Intinya, organisasi atau partai apa pun yang memakai nama Islam, apabila mampu bertahan dalam perjalanan sejarah yang panjang, berarti benar-benar membuktikan praktik Islam yang sejati. Lalu, peran PKS di masa-masa mendatang dituntut segera mengembangkan dan mewujudkan cita-cita Islam yang bisa dirasakan oleh umat manusia secara umum. Dengan kata lain, model Islam terapan menjadi daya tarik tersendiri apabila dipraktikan secara sadar dan *genuine.*[]

Daftar Pustaka

Abaza, Mona. 1994. *Islamic Education: Perception and Exchanges Indonesian Students in Cairo*. Paris: Cahier Archipel 23.

Al Banna, Hasan. 2004. *Memoar Hasan Al Banna*. Solo: Era Intermedia.

Al Banna, Hasan. 2001. *Risalah Pergerakan 2*. Solo: Era Intermedia.

Allan A. Samson. 1972. *Islam and Politics in Indonesia*. Berkely: University of California.

Allan S. Samson. Winter, 1971-1972. 'Army and Islam in Indonesia,' Pacific Affairs, Volume 44, Issue 4.

Aminuddin, Hilmi. 2003. *Strategi Dakwah Gerakan Islam*. Jakarta: Tarbiatuna.

Anwar, Syafii. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

Arifinto, H. (ed). 2003. *Tarbiyah Berkelanjutan*. Jakarta: Tarbiatuna.

Awwas, Irfan. S. (ed). 2000. *Dialog Internet: Aksi Sejuta Ummat dan Issu Negara Islam*. Yogyakarta: Wihda Press.

Ayoob, Mohammed. 1981. *The Politics of Islamic Reassertion*. Croom Helm: London.

Azra, Azyumardi. 1995. Melacak Pengaruh dan Pergeseran Orientasi Tamatan Kairo', *Studia Islamica*, Vol. 2., No. 3.

Azra, Azyumardi. 2002. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan.

Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama*. Bandung: Mizan.

Barton, Greg. 2004. Indonesia's Struggle: *Jemaah Islamiyah and The Soul of Islam*. Sydney: UNSW Press.

Bidang Kebijakan Publik DPP PK. 5-7 Oktober 2001. 'Proceeding Silaturahmi Nasional Anggota Legislatif Partai Keadilan. Jakarta.

Boland, B.J.. 1985. *Pergumulan Islam di Indonesia.* Jakarta: Grafiti Press.

Bruinessen, Martin van. 2003. *'Post-Suharto Muslim Engagements with Civil Society and Democratisation' Leaden.* ISIM.

Bruinessen, Martin van. 1994. 'Global and Local in Indonesian Islam'. *Southeast Asian Studies* (Kyoto), Vol. 37, No. 2.

Bruinessen, Martin van. 2002. 'Geneologies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia. South East Asia Research, 10, 2, 2002.

Damanik, Ali Said. 2002. *Fenomena Partai Keadilan:Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia.* Bandung: Teraju.

Djamas, Nurhayati. 1996. 'Gerakan Kaum muda Islam Masjid Salman', dalam Abdul Aziz (eds), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia.* Jakarta: Pustaka Firdaus.

Dodge, Bayard. 1961. *Al Azhar: A Millenium of Muslim Learning.* Washington DC: the Middle East Institute.

DPP PKS. 2004. *Menyelematkan Bangsa: Platform Kebijakan Partai Keadilan Sejahtera.* Jakarta: Al-I'tishom Cahaya Umat.

Effendy, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara:Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia.* Jakarta: Paramadina.

Fealy, Greg. 2005. *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia.* Alexandria: Lowy Institute.

Furkon, Aay Muhammad. 2004. *Partai Keadilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer.* Bandung: Teraju.

Geerzt, Clifford. 1960. the *Religion of Java.* New York: the Free Press.

Hakiem, Lukman (ed). 1995. *Menggugat Gerakan Pembaruan Keagamaan:Debat Besar 'Pembaruan Islam.* Jakarta: LSIP.

Harris, Christina Phelps. 1964. *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood.* The Hague: Mouton & Co.

Hasan, Kamal. 1980. *Muslim Intelectual Responses to New Order Modernization in Indonesia.* Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hefner, Robert. October 1993. 'Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class'. *Indonesia,* No. 56.

Husaini, Ishak Musa. 1986. *The Muslim Brethren.* Westport: Hyperion Press.

Imdadun, Muhammad. 2003. 'Tansmisi Gerakan Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia 1980-2002' (Studi Atas Gerakan Tarbiyah dan Hizbut Tahrir Indonesia), Master's Thesis. Jakarta: Universitas Indonesia.

Ismail, Faishal. 1996. 'Pancasila as the Sole Basis for all Political Parties and for all Mass Organizations; an Account of Muslim's Responses. *Studia Islamika,* Vol.3, No. 4.

James L. Peacock. 1978. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam.* Berkeley:University of California Press.

Jenkins, David. 1984. *Suharto and His General: Indonesian Military Politics 1975-1983.* Ithaca: Cornel Modern Indoesian Project.

Johns, A.H., dalam Sharon Shiddiqie (eds). 1999. *Islam di Asia Tenggara:Perpektif Sejarah.* Jakarta: LP3ES.

Jones, R.. 1979. 'Ten conversion of Myths from Indonesia' dalam Nehemia Levtzion (ed), *Conversion to Islam.* New York: Holmes and Meier Publishers.

Jones, Sydney. March 1980. 'It Can't Happen Here: a Post-Khomeini Look at Indonesian Islam'. *Asian Survey,* Vol. XX, No. 3.

Jonson, Ben. 1991. *Alchemist.* London: A&C Black.

Karim, M. Rusli. 1997. *HMI MPO dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia.* Bandung: Mizan.

Kepel, Gelles. 1985. *Jihad:The Trial of Political Islam,* terj. Jon Rothschlid. London: Al Saqi Book, 1985.

Kuntowijoya. 2001. *Muslim Tanpa Masjid.* Bandung: Mizan.

Levtzion, N..1979. 'Comparative Study of Islamisation' dalam N. Levtzion, *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier Publishers.

Lia, Bynjar. 1998. *The Society of Muslim Brothers in Egytp: the Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*. Reading: Ithaca Press, 1998.

Liddle, William. 1996. 'The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation'. The Journal of Asian Studies: Ann Arbor; August 1996 Vol. 55. No. 3

Lufhfi, AM. 2002. 'Gerakan Dakwah di Indonesia,' dalam *Bang Imad Pemikiran dan Gerakan Dakwah*. Jakarta: Gema Insani Press.

Madinah NKA NII, 14 September 2002.

Mitchell, Richard. 1969. *The Society of Muslim Brothers*. London: Oxford University Press.

Nieuwenhuijze, C.A.O. Van. 1958. *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*. Bandung: W. Van Hoeve Ltd.

Pauker, Guy J.. Feb, 1981. 'Indonesia in 1980: Regime Fatigue?' *Asian Survey*, Vol. 21, Issue 2, A Survey of Asia in 1980:Part II

Pranowo, Bambang. 1991 'Islamisasi di Jawa,' dalam M. Ricklef (ed), *Islam in the Indonesian Social Context*. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University.

Rabi, Ibrahim M. Abu. 1996. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York Press.

Rahardjo, Dawam. 1983. 'Umat Islam dan Pembaharuan Teologi, dalam Nurcholish Madjid, et.al *Aspirasi Umat Islam*. Jakarta: Leppenas.

Rasyid, Daud. 2003. *Pembaruan Islam dan Orientalisme Dalam Sorotan*. Jakarta: Usamah Press.

Ricklefs, M.C.. 1979. 'Islamisation of Java' in Nehemia Levtzion (ed), *Conversion to Islam*. New York: Holmes and Meier Publishers.

Roff, W.R.. 1970. 'Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s', *Indonesia*, No. 9.

Roy, Oliver. 1996. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1996. Roy, Olivier, 'Changing Patterns among Radical Islamic Movements', *The Brown Journal of World Affairs*, Vo. VI, Issue 1 (Winter/Spring, 1999).

Sagiv, David. 1995. *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*. London: Frank Cass.

Schrieke. 1995. *Indonesian Sociological Studies*, Vol. I.

Siddiq, Mahfudz. 2003. *KAMMI dan Pergulatan Reformasi: Kiprah Para Aktifis Dakwah Kampus dalam Perjuangan Demokratisasi di tengah Gelombang Krisis Nasional Multidimensi*. Solo: Era Intermedia, 2003.

Tamara, Nasir. 1986. *Indonesia in the Wake of Islam: 1965-1985*. Kualalumpur: Institute of Strategic and International Studies.

Tim Penulis. 2004. *Partai Keadilan Sejahtera Menjawab Tudingan dan Fitnah*, Jakarta: Pustaka Saksi.

Uhlin, Anderm. 1993. 'Indonesian Democracy Discourses in a Global Context. The Transnational Diffusion of Democratic Ideas'. Working Paper 83, the Center of Southeast Asian Studies Monash University.

Voll, John Obert. 1982. *Islam Continuity and Change in the Modern World*. Essex: Westview Press.

Wahid, Abdurahman. 1985. ' Islam, the State, and Development in Indonesia,' dalam *Islam in South and South-East Asia*, Asghar Ali Engineer (ed). Delhi: Ajanta Publications.

Wasis, Widjiono. 2001. *Geger Talangsari: Serpihan Gerakan Darul Islam*. Jakarta: Balai Pustaka.

Woodward, Mark R.. 1996. 'Conversation with Abdurahman Wahid, dalam Mark R. Woodward (ed), *Toward New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*. Tempe: Arizona State University.

Surat Kabar dan Majalah

Abdalla, Ulil Absar. 2002. 'Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam'. *Kompas*, 18 November.

Abdalla, Ulil Absar. 2004. 'Muhammad Nabi dan Politikus'. *Media Indonesia*, 04 Mei.

Basyaib, Hamid. 2004. 'Dilema Partai Agama'. *Islamlib*, 19 April.

Maarif, Syafii. 1994. 'Krisis Intelektual di Jalan Kramat 45'. *Jawa Pos*, 3 Maret.

Burhani, Ahmad Najib. 2004. 'Piagam Jakarta dan Piagam Madinah'. *Kompas*, 31 September.

Salim, Arskal. 2004. 'Daya Hidup Isu Syariat Islam dalam Politik'. *Islamlib.com*, 8 Maret.

Sholahuddin. 2004. 'Menepis 'Fundamentalisme' PKS'. *Islamlib.com*, 4 Oktober.

Sholeh, Moh.. 2003. 'Menjelang Koferwil NU Jatim: Perhelatan Tanpa Pertarungan Wacana'. *Kompas*, 30 September.

Susanto, Happy. 2004. 'Memahami Realitas PKS'. Islib.com, 27 Oktober.

Wahono, Untung. 2004. 'Piagam Jakarta, PKS, dan Demokratisasi Referensi'. *Kompas*, 14 Desember.

Assalafi.net, 29 April 2004.

Hizbut-Tahrir.or.id

Jawa Pos, 18 Maret 2004.

Keadilan Online, 18 Maret 2005.

Media Indonesia Online, 30 April 2005.

PKS Online, 1 Juni 2005

PKS Online, 20 Mei 2003

PKS Online, 5 Juni 2005

Press release DPP PKS, 21 Maret 2005

Press release FPKS 15 Maret 2004.

Press release FPKS 4 Maret 2004

Reuters, 7 April 2004.

Saksi, No. 5 Tahun VI 31 Desember 2003

Saudara, 27 Mei 1936.

Tempo 11 April 1981.

Tempo, 11 April Maret 1981

Tempo, 3 April 1993

Tempo, 30 Mei, 1987

Wawancara

Wawancara dengan Rahmat Abdullah, Jakarta, 11 Mei 2003.

Wawancara dengan Aus Hidayat, Cimanggis, 13 Mei 2003.

Wawancara dengan Hilmi Aminuddin, Jakarta, 13 Desember 2003.

Wawancara dengan Irwan Prayitno, Jakarta, 14 Juni 2003.

Wawancara dengan Mahfudz Siddiq, Jakarta, 8 Oktober 2003.

Wawancara dengan Muslikh Abdul Karim, Cimanggis, 9 September 2003.

Wawancara dengan Mutammimul Ula, Jakarta, 16 Juni 2003.

Wawancara dengan Nurmahmudi, Cimanggis, 8 Mei 2003.

Wawancara dengan Rofiq Munawar, Surabaya, 7 Maret 2003.

Wawancara dengan Sigit Susiantomo, Surabaya, 7 Maret 2003.

Wawancara dengan Suryadarma, Makasar, 17 September 2003.

Biodata Penulis

Yon Machmudi, lahir di Jombang-Jawa Timur, 17 September 1973. Menyelesaikan pendidikan dasar di Madrasah Ibtidaiyah Nurul Hidayah Jombang pada tahun 1986 dan menamatkan sekolah menengah di Madrasah Tsanawiyah Bakalan Rayung Jombang pada tahun 1989, sementara Sekolah Menengah Atas Negeri 2 Jombang diselesaikan pada tahun 1992. Setelah itu, ia melanjutkan pendidikannya ke Universitas Indonesia (UI) program studi Sastra Arab dan lulus pada tahun 1997. Setelah lulus S1, ia sempat bekerja sebagai wartawan di sebuah majalah mingguan *UMMAT*. Pada tahun yang sama, ia mendapatkan beasiswa untuk mengikuti program master dari the Graduate School of Islamic and Social Science (GSISS), Virginia, Amerika Serikat. Dan, ia lulus progam master pada tahun 1999, di bawah bimbingan Prof. Muhammad Kamal Hasan (Malaysia) dan Prof. Taha Jabir Alalwani (Amerika).

Pada tahun 2000-2002, ia menjadi dosen luar biasa pada program studi Arab, Universitas Indonesia. Sejak tahun 2002, penulis mengikuti studi lanjutan program doktoral di the Australian National University (ANU) Australia program kajian Asia Tenggara mendalami bidang Sejarah dan Politik Islam di Indonesia dan Timur Tengah. Saat ini, ia sedang mengerjakan tesis dengan judul: *From Islamising Campuses to Islamising the State: the Rise of Jemaah Tarbiyah in Indonesia (1980-2004)* di bawah bimbingan Dr. Gref Fealy, Prof. Virginia Hooker, dan Prof. Harold Crouch.

Menikah dengan Soraya Dimyathi, dikarunia dua orang anak, M. Hakan Enayata lahir di Jombang, 3 November 2003 dan Hilwa Taqiyya lahir di Canberra, 13 Mei 2005. Penulis dapat dihubungi melalui email: yonmachmudi@yahoo.com.

TIDAK banyak partai yang tergolong pesat perkembangannya seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Bagai sebuah fenomena, PKS terus berkembang dan tetap konsisten menyuarakan keadilan dan kesejahteraan, yang dibuktikan dengan suri keteladanan para pemimpinnya. Lebih dari sekadar berteori, PKS pun melakukan pendekatan baru yang berbeda dalam politik Islam selama ini, bahkan dapat dikatakan, pendekatan yang PKS lakukan hampir tidak pernah ada dalam sejarah Indonesia sebelumnya.

Jika Anda mencari sebuah buku rujukan ilmiah yang otoritatif tentang keberadaan dan latar belakang PKS, sekaligus menjawab keingintahuan publik mengenai langkah dan kiprah PKS di kancah perpolitikan Nasional dewasa ini, maka buku ini dapat menjadi alternatif kuat.

Dalam buku yang diramu dari riset doktoralnya ini, Yon Machmudi pun mengajukan sebuah konteks segar yang menempatkan PKS sebagai alternatif baru dalam membedakan berbagai tipe rivalitas Islam dalam konteks Indonesia kontemporer. Lalu, dengan pendekatan yang multidisiplin, kehadiran PKS ditelaah dalam *frame* kontribusi anak bangsa dalam menjawab persoalan-persoalan masyarakat dan negara Indonesia yang pelik ini.

Yon Machmudi

PARTAI KEADILAN SEJAHTERA

Wajah Baru Islam Politik Indonesia

harakatuna publishing

Jl. Cikutra No. 99,
Bandung 40124
Tel 022_7219806 / 07
Fax 7276475
e-mail *haraktuna@yahoo.com*

ISBN 979-3977-61-2